

Vilém Flusser Nachgeschichte

Eine korrigierte
Geschichtsschreibung



Fischer



Vilém Flusser *Nachgeschichte*

Eine korrigierte
Geschichtsschreibung

Herausgegeben von
Stefan Bollmann
und Edith Flusser

Der Eintritt der Nachgeschichte bedeutet, so Flusser, «daß künftig nichts mehr erzählt, sondern nur noch aufgezählt oder bildlich geschildert werden wird: nur noch Statistiken oder elektromagnetische Bildaufzeichnungen gemacht werden. Und wenn nichts mehr erzählt wird, wird auch nichts mehr geschehen. Die Posthistoriker meinen, daß die an sie gerichtete Frage, was nach dem Ende der Geschichte komme, ebenso absurd ist, wie die an Scherezade gerichtete, was denn nach der tausendundersten Nacht komme.» Flussers pointierte Studien beleuchten die Alltagswelt der *posthistoire*: vom Supermarkt als dem zeitgenössischen Marktplatz der *polis* über den amphitheatralischen Diskurs der Medien bis hin zum «dummen Zeug» – den Automaten oder «ultraschnellen Idioten».

Vilém Flusser, geboren 1920 in Prag, gestorben 1991, emigrierte 1939 über London nach São Paulo. 1959 wurde er Dozent für Wissenschaftsphilosophie, 1963 Professor für Kommunikationsphilosophie an der Universität São Paulo. Im Fischer Taschenbuch Verlag liegen vor: «Gesten. Versuch einer Phänomenologie» (Bd. 12241) und «Medienkultur» (Bd. 13386).

Fischer Taschenbuch Verlag

Inhalt

Nachgeschichte

Gebrauchsanweisung	9
Der Boden unter den Füßen	11
Der Himmel über uns	17
Unser Programm	22
Unsere Arbeit	28
Unser Wissen	34
Unsere Gesundheit	39
Unser Gespräch	44
Unser Rhythmus	50
Unsere Wohnung	56
Unsere Kleidung	62
Unser Schruppfen	68
Unsere Bilder	74
Unser Spiel	80
Unsere Zerstreuung	86
Unsere Erwartung	92
Unsere Befürchtung	97
Unser Rausch	103
Unsere Schule	109
Unsere Beziehung	115
Zurück	122

Eine korrigierte Geschichtsschreibung

Die Nichtigkeit der Geschichte	131
Über die Mode	138
Die Wiederkunft des Mittelalters	143

Ungekürzte Ausgabe
Veröffentlicht im Fischer Taschenbuch Verlag GmbH,
Frankfurt am Main, November 1997

Lizenzausgabe mit freundlicher Genehmigung
des Bollmann Verlags, Mannheim
© Bollmann Verlag GmbH, Mannheim
Druck und Bindung: Clausen & Bosse, Leck
Printed in Germany
ISBN 3-596-13387-4

Feuer, Rauch und Asche	155
Vom Veralten	158
Sich selbst sterben sehen	162
Von der Kunst des Überlebens	172
Vom Desengagement	182
Unabhängigkeit oder Tod	188
Mythisches, geschichtliches und nachgeschichtliches	
Dasein	194
Vom Tod der Politik	205
Gibt es die französische Nation noch immer?	211
Nachgeschichtliche Eliten	218
Gespräch, Gerede, Kitsch	224
Nachdenken über Collage: Wert und Abfall	238
Tod	245
Zeitläufe	247
Menschheitsgeschichte als Fernseh-drama	254
Eine korrigierte Geschichtsschreibung	263
Millennium zu verkaufen	270
Vom Ende der Geschichte	282
Drei Zeiten	291
Zukunft oder Ende	296
Nach der Post-moderne?	303
Größenordnung und Humanismus	326

Bibliographische Nachweise

332

Die folgenden Aufsätze sind Vorlesungen: Sie sind alle ungefähr gleich lang und können in den 50 «akademischen Minuten» gelesen werden. Und sie sind geschrieben, um vor-gelesen zu werden. Ihr Stoff ist gedrängt und verlangt, dialogisch durchgesprochen zu werden. Es gibt einen Unterschied zwischen gesprochenen und gelesenen Texten: Beim Lesen kann man unterbrechen, um die eigenen Gedanken zu interpolieren. Die folgenden Aufsätze wollen entweder be-sprochen oder langsam gelesen werden.

Die Vorlesungen wurden in Marseille, in Jerusalem und in São Paulo gehalten. Hoffentlich ist ihnen dies nicht anzu-sehen; denn sie wollen nicht nur die Geschichte, sondern auch die Geographie überholen. Sie wollen distanziert sein und gerade deswegen wollen sie das Konkrete, das sich hinter Geographie und Geschichte verbirgt, ins Bewußtsein rücken. Obwohl sie in «Akademien» vorgelesen wurden, wollen sie alles andere sein als akademisch. Werden sie akademisch ge-lesen, dann werden sie nicht «richtig» gelesen.

Ursprünglich sind sie französisch, dann englisch, schließlich portugiesisch geschrieben worden. Die vorliegende deutsche Fassung ist für den Druck gedacht. Sie hält sich für druckreif oder will zumindest so angesehen werden. Der Grund, war-um diese Aufsätze gerade deutsch erscheinen sollen, haben mit dem ersten Aufsatz zu tun, der von Auschwitz handelt. Sie wollen eine ausgestreckte Hand sein und hoffen, als solche aufgegriffen zu werden.

Die Folge der Aufsätze gehorcht einer ziemlich willkürlichen Ordnung. Jeder einzelne könnte für sich stehen. Und doch gibt es einen Faden, der nicht «rot» genannt werden sollte und der die Aufsätze zu einem Diskurs verbindet. Es ist ein

Diskurs aus Verzweiflung in Hoffnung, allerdings in eine sehr leise Hoffnung. Eigentlich sollten die Aufsätze nacheinander gelesen werden, allerdings wäre auch der Rösselsprung eine gute Lesemethode: Er würde dem Diskurs auf die Schliche kommen.

Selbstverständlich ist das Wort «Gebrauchsanweisung», das über dieser Seite steht, höhnisch gemeint: Die folgenden Aufsätze wollen gerade nicht wie Suppenkonserven konsumiert werden. Das Wort «Gebrauchsanweisung» ist eine vorgeleitete Anspielung. Darum will diese Seite, nach beendeter Lektüre, abgelehnt werden. Eine Präntion haben die folgenden Aufsätze sicher nicht: Gebrauchsanweisungen zu bieten. Sie wollen so gelesen werden, wie es eben kommt, und wollen Zweifel, nicht Überzeugung erregen. Zwar sind sie mehr oder weniger ein Diskurs, aber sie wollen Teil eines Dialogs sein. Das ist einer der vielen Widersprüche, die sie enthalten. Und eben das wollen sie: den Widerspruch, der das Dasein kennzeichnet, spiegeln.

Kein geschärftes Gehör ist erforderlich, um einen hohlen Unterton aus den Schritten herauszuhören, mit denen wir uns der Zukunft entgegenbewegen, aus unserem Fortschritt. Hingegen ist es nötig, aufmerksam hinzuhören, wenn man feststellen will, um welche Art von Hohlheit es sich dabei handelt. Es gibt verschiedene Hohlheiten, und wir müssen die für uns charakteristische mit anderen Hohlheiten vergleichen, wenn wir sie verstehen wollen. Unvergleichliches ist unverständlich.

Der Vergleich, der sich aufdrängt, ist der mit der barocken Hohlheit. Damals schritt die westliche Menschheit über Bühnenbretter, ihr Fortschritt war theatralisch. Die barocke Bodenlosigkeit hatte zur Folge, daß alle Handlungen, auch die bedeutsamsten, zu großen Gesten wurden. Unsere eigene Bodenlosigkeit scheint eher alle unsere Taten in Untaten verwandeln zu wollen. Der Unterschied liegt darin, daß die barocke Hohlheit Folge eines den Boden untergrabenden Glaubensverlustes an die Dogmen der Religionen war, während unsere eigene Hohlheit aus dem Verlust des Glaubens an uns selbst resultiert. Der barocke Schauspieler führte sich auf, als ob er an die Dogmen weiterglaube: Er führte zum Beispiel Religionskriege. Wir hingegen sind Täter: Wir versuchen, unsere Taten zu vertuschen, d. h. zu «erklären». Trotz diesem grundlegenden (besser: grundentfernenden) Unterschied ist aber die Ähnlichkeit zwischen Barock und uns nicht zu leugnen. Wir haben den gleichen düsteren Rationalismus – zum Beispiel Logizismus, Kybernetik, Informatik – und die gleiche Kehrseite dessen, den gleichen hexenartigen Irrationalismus – zum Beispiel Massenmedien. Auch wir sind gegenreformatorisch.

Unsere Lage ist demnach theoretisch, weil vergleichbar, verständlich. Und doch zeigt sich, denken wir nur ein wenig nach, daß die Hohlheit, die in unseren Schritten mitklingt, ein unvergleichliches, weil in der Geschichte einzigartiges Ereignis zur Ursache hat, nämlich Auschwitz. Deshalb führt jeder Versuch, die Gegenwart in den Griff zu bekommen, zu der Frage: Wie konnte es zu Auschwitz kommen? Und, wie kann man nachher leben? Diese Frage spricht nicht etwa nur jene an, die dafür in irgendeiner Form Verantwortung tragen, noch nur jene, die darunter in irgendeiner Form gelitten haben, sondern sie spricht all die an, die in irgendeiner Form an der westlichen Gesellschaft teilnehmen. Denn was an Auschwitz einzigartig ist – und daher prinzipiell unbegreiflich –, ist die Tatsache, daß es sich um ein notwendig gewordenes, wenn auch gänzlich unwahrscheinliches Resultat der westlichen Kultur handelt.

Auschwitz ist nicht nur ein Produkt okzidentaler Ideologie, Wissenschaft und Technik. Auschwitz ist direkt in den westlichen Grundlagen, in den jüdisch-christlichen Vorstellungen und Werten verankert. Auschwitz war seit Beginn unserer Geschichte als eine der Möglichkeiten, wenn auch als ganz unwahrscheinliche Möglichkeit, in unserer Kultur enthalten. Auschwitz ist schon immer im Programm – einem Programm, das sich im Lauf der Geschichte verwirklicht – der okzidentalen Kultur enthalten gewesen. Daher lautet die Frage auch nicht: Wie kam es zu Auschwitz? Die Frage ist: Wie konnte es zu Auschwitz kommen? Nicht das Ereignis selbst, sondern unsere ganze Kultur steht in Frage, nämlich in der Frage: Wie kann man in einer derartigen Kultur weiterleben, jetzt, nachdem sich gezeigt hat, wozu sie fähig ist? Alle Ereignisse in Wirtschaft, Politik, Technik, Kunst, Wissenschaft und Philosophie sind von unserem unverdauten Wissen von Auschwitz unterhöhlt. Der zunehmende zeitliche Abstand macht diese Unterhöhung nicht seichter, er betont sie vielmehr. Wir sehen immer besser, was dort geschehen ist, weil der Abstand jenes unerhörte Ereignis aus der Stimmung des Grauens herausreißt, von dem es umhüllt ist, und in seinen Kontext stellt. Der Abstand gewährt Sicht auf den Schiff-

bruch, den dort alle Kategorien unserer Kultur erlitten haben. Das ist der wahrhaft revolutionäre Aspekt von Auschwitz: Es wirft unsere Kultur um. Das Absurde in den Mondfahrten, den genetischen Manipulationen, den neuen Kunstrichtungen ist, daß sie sich nach der Revolution ereignet haben. Die ganze Geschichte des Westens ist absurd geworden.

Das Ereignis ist unverdaut, weil wir unfähig sind, ihm ins Gesicht zu sehen, also zuzugeben, daß Auschwitz kein Verbrechen im Sinne eines Regelbruchs war, sondern daß die Regeln unserer Kultur dort konsequent angewandt wurden. Die Nazis errichteten das Vernichtungslager aus reinen Motiven. Sie erwarteten keinen Erfolg davon, im Gegenteil, sie nahmen Verluste in Kauf (zum Beispiel ihre Niederlage). Und ihre Opfer haben in Selbstverleugnung daran mitgearbeitet, ganz so, als seien sie von der «Unerlaubtheit» jeder Alternative – Flucht, Revolte, passiver Widerstand – überzeugt. Die Nazis folgten den für den Westen edelsten Motiven. Sie verhielten sich wie «Helden», «reine Künstler», «für Ideen Engagierte». Dasselbe taten die Juden. Sie verhielten sich wie «Heilige», «Märtyrer», «Gerechte». Und beide verhielten sich zueinander in Hingabe: Die Nazis leben in Funktion der Juden und die Juden in Funktion der Nazis. Auschwitz war ein perfekter Apparat, der nach den besten Modellen des Westens hergestellt worden war und funktioniert.

Diese meine Worte rufen Empörung hervor, das heißt, wir sind unfähig, sie hinzunehmen. Deshalb mobilisieren wir dagegen Argumente. Auschwitz war, so wollen wir wahrhaben, doch ein Verbrecher. Die Nazis benahmen sich wie gewöhnliche Verbrecher: Zum Beispiel horteten sie die Goldzähne der Leichen. Oder sie verhielten sich wie verblendete Ideologen: Sie glaubten, durch Vernichtung die «Rasse zu veredeln». Und die Juden benahmen sich wie gewöhnliche Opfer: Denken wir an den Aufstand des Warschauer Ghettos. Aber solche Argumente, wie richtig sie auch sein mögen, verschleiern die Einzigartigkeit des Ereignisses. Obwohl sich die Menschen dort zum Teil «wie gewöhnlich» verhielten, haben sie sich eben auch zum anderen Teil ganz «unerhört»

verhalten. Sie haben sich, zum ersten Mal in der Geschichte, in einer extremen Grenzsituation wie Funktionäre eines Aparats verhalten.

Das ist das Monströse an Auschwitz. Alle Untaten der westlichen Gesellschaft gegen sich selbst und die restliche Menschheit (und sie sind Legion) können als Verbrechen gegen die westlichen Modelle angesehen werden, als unchristlich, inhuman, unvernünftig. Aber Auschwitz läßt sich nicht auf diese Weise weg-erklären. Dort hat unsere Kultur ihre Maske abgeworfen. Sie hat gezeigt, daß sie zu verwerfen ist. Nur kann man die eigene Kultur nicht verwerfen. Sie ist der Boden unter den Füßen. Versucht man, das Judentum zu verwerfen, verfällt man dem Wahnsinn. Denn wenn man die eigenen Modelle verwirft, wird alles unfafbar. Modelle sind Fallen, die dem Auffangen der Welt dienen. Versucht man, die eigenen Modelle durch fremde zu ersetzen (zum Beispiel «Hare Krischna» zu rufen), dann stellt sich heraus, daß die fremden Modelle dank der eigenen aufgefangen wurden. Somit bleibt uns nichts anderes übrig, als uns der als verwerflich entlarvten Modelle weiterhin zu bedienen, das heißt weiter zu philosophieren, Musik zu machen, wissenschaftlich zu forschen, uns politisch zu engagieren, kurz, trotz Auschwitz weiter fortzuschreiten.

Trotz Auschwitz, aber nicht so tuend, als sei nichts geschehen. Denn sobald man versucht, so zu tun (wie viele es befürworten), dann passiert Fürchterliches: Auschwitz verschiebt sich aus der Vergangenheit in die Zukunft, aus dem Polen der vierziger Jahre in die nachindustrielle Gesellschaft. Ist doch das Monströse an Auschwitz, daß es nicht etwa ein sich nie wiederholender «Unfall» war, sondern die erste Verwirklichung einer Anlage im Programm des Westens, daß es der erste perfekte Apparat war. Unser Vorteil, wenn man so sagen darf, ist, daß wir uns nunmehr die westliche Utopie, die vollkommene Gesellschaft, vorstellen können. Zum ersten Mal ist die Utopie konkret erlebbar geworden. Und es zeigt sich, daß sie, daß alle Utopie aussieht wie das Vernichtungslager. Variationen zum Thema «Vernichtungslager» können allorts im Ansatz beobachtet werden. Überall schießen Apparate

wie Pilze aus dem morsch gewordenen Boden, wie Pilze nach dem Auschwitzer Regen. Zwar ähneln sie äußerlich nicht dem polnischen Lager, und die «Motive», denen sie angeblich gehorchen, sind andere Ideologien als die der Nazis. Angeblich dienen sie nicht der Vernichtung der «Bürger». Aber sie sind alle von der gleichen Bauart. Alle sind sie «schwarze Kisten», innerhalb welcher Menschen und Maschinen wie Getriebe ineinandergreifen, um Programme zu verwirklichen – Programme, über die die Programmierer von einem kritischen Augenblick an jede Kontrolle verlieren. Sie funktionieren alle aus innerer Trägheit, und ihre Funktion ist Selbstzweck. Und sie müssen alle, letzten Endes, zur Vernichtung – wenn auch nicht notwendigerweise zur Vergasung, so doch zur Entmenschlichung – ihrer Funktionäre führen. Diese Apparate sind im Programm des Westens angelegt. Die dem Westen eigene Fähigkeit, alles zu objektivieren, das heißt, Dinge und Menschen aus objektiver Transzendenz zu erkennen und zu behandeln, führte im Verlauf der Geschichte zur Wissenschaft, zur Technik, letzten Endes zu den Apparaten. Die totale Verdinglichung der Juden durch die Nazis, die konkrete Verwandlung der Juden zu Asche, ist nur die erste der möglichen Verwirklichungen dieser Objektivität, nur die erste und darum noch brutale Form der «sozialen Technik», die unsere Kultur kennzeichnet. Wenn wir vor ihr die Augen verschließen, werden sich in Zukunft die Apparate verfeinern. Aber sie werden bleiben, was sie ihrem Wesen nach notwendigerweise sind: Instrument zur Verdinglichung des Menschen, das heißt eben Vernichtungslager.

Das Programm des Westens enthält neben Apparaten andere, bisher unverwirklichte Möglichkeiten. In diesem Sinn ist das «Spiel des Westens» noch nicht beendet. Aber all diese Möglichkeiten sind von Apparaten infiziert, sind von ihnen in Frage gestellt. Daher können wir uns nicht guten Glaubens an weiterem Fortschritt engagieren. Wir haben den Glauben an den Fortschritt verloren. Wenn wir trotzdem fortschreiten, dann tun wir dies «bösen Glaubens». Wir haben den Glauben an den uns tragenden Boden, an uns selbst verloren. Unsere Geschichte ist zwar noch nicht am Ende, aber von

jetzt an ist sie eine üble Geschichte. Das eben äußert sich in jenem hohlen Unterton, der unsere Schritte in Richtung Zukunft begleitet. Unsere einzige Hoffnung ist auf das Unterverbinden der Verwirklichung unseres Programms und der Aufrichtung des apparativen Totalitarismus gerichtet. Das ist das Klima, in dem wir leben.

Die kopernikanische Revolution hat das religiöse Erleben verändert. Da sie die Erde aus dem Mittelpunkt der Welt entfernte, hat sie die Himmel abgeschafft, die bis dahin die Menschheit schützend umhüllten. Dies führte zu einer Desastronomisation des Himmels im religiösen Sinn des Wortes. Er ist nicht mehr «oben», er ist «jenseits». Daher wird die Raumfahrt das religiöse Erleben wohl kaum betreffen. Existentiell ist sie die Erfahrung, daß die Begriffe «oben» und «unten» nur relativ zu Körpern bedeutungsvoll sind und im leeren Raum bedeutungslos werden und daß auch die aus ihnen folgenden Begriffe wie «erhaben» und «infernal» relative Bedeutungen haben. Die Astronomie steht nicht mehr im Gegensatz zur Religion, wie sie es noch in der Renaissance tat, und der Streit um Darwin war wahrscheinlich die letzte dieser Art von Auseinandersetzungen. Denn die Begriffe «Glauben» und «Wissen» sind einem Bedeutungswandel ausgesetzt, der mit der kopernikanischen Revolution einsetzte.

«Glauben» bedeutet nicht mehr Fürwahrhalten, sondern Vertrauen. «Wissen» bedeutet nicht mehr, eine unbezweifelbare, sondern eine anzuzweifelnde, aber vertrauenswürdige Information zu besitzen. Die Glaubensprobleme sind nicht mehr vom Typ «Ist das wahr?», sondern vom Typ «Kann ich mich darauf verlassen?» Und die Aussagen der Wissenschaft sind zwar vertrauenswürdig, aber wenn sie nicht zweifelhaft sind, sind sie nicht wissenschaftlich, also nicht «echtes Wissen». Das bedeutet, daß Glauben und Wissen nicht mehr konfligierende, sondern komplementäre Stellen in unserem Bewußtsein besetzen. Wir glauben an die Wissenschaft und halten das religiöse Erleben für eine der Quellen des Wissens.

Eine derartige Komplementarität ist aber wenig geeignet, Glauben und Wissen zu stützen. Beide, Religion und Wissenschaft, verwässern, wenn sie verschwimmen. Zum Beispiel ist das Bett, in dem ich liege, ein Schwarm von Atompartikeln, welche im leeren Raum schweben. Ich weiß das und vertraue dennoch der Solidität meines Bettes. Dieses Vertrauen zur Solidität der objektiven Welt ist keineswegs antiwissenschaftlich, im Gegenteil, es macht die Wissenschaft überhaupt erst möglich. Und das Wissen von den Atomstrukturen unterhöhlt nicht etwa das Vertrauen, sondern es stützt es. Trotzdem entwirft die Wissenschaft das Bild einer hohlen Welt, was wiederum das Vertrauen unterhöhlt, das ich zu den Aussagen der Wissenschaft hege. Der Kreis der Komplementarität zwischen Glauben und Wissen unterhöhlt beide. Dagegen läßt sich einwenden, daß das gewählte Beispiel zwar mit Glauben im allgemeinen, nichts aber mit religiösem Glauben zu tun hat. Der religiöse Glaube sei gerade nicht Vertrauen zur objektiven Welt, sondern zu einem jene Welt transzendierenden «Urgrund». Der religiöse Glaube sei gerade ein Durchbruch durch die Welt der Objekte. Ein solcher Einwand ist irrig. Es gibt zwar religiöse Erfahrungen, welche die objektive Welt als einen die Wirklichkeit verhüllenden Schein erleben, aber sie sind nicht für die westliche Religiosität charakteristisch. Im Gegenteil, die westliche Religiosität erlebt die objektive Welt als wirklich, nämlich als «geschaffene Werke». Die Transzendenz, welche die westliche Religiosität «hinter den Dingen» erlebt, erlaubt erst die westliche Wissenschaft, das heißt, sie öffnet den Raum, von dem aus die Dinge objektiv erkannt und behandelt werden können. Es ist die Transzendenz, in welcher Theorien und aus welcher Techniken angewandt werden. Daher ist der Glaube an die Solidität der objektiven Welt ein Aspekt des westlichen religiösen Glaubens. So gesehen kann von einer «Krise des Glaubens» keine Rede sein. In diesem Sinne sind wir alle religiös geblieben: Wir glauben an die Solidität der Dinge. Würden wir diesen Glauben verlieren, wir würden wahnsinnig werden, das heißt unfähig, in der Welt, wie wir sie erleben, zu leben.

Allerdings ist der westliche Glaube nicht nur Glaube an die Solidität der Objekte. Er ist vor allem auch Vertrauen auf den Nächsten – und daher Selbstvertrauen. Im Westen heißt «Gott» die Methode, den Nächsten wie mich selbst zu lieben. Das westliche religiöse Erlebnis ist die Offenbarung, daß der Mensch ein Ebenbild Gottes ist, und zwar das einzige Bild, das wir von Gott besitzen. Die westliche Religiosität offenbart Gott im Angesicht des Menschen. Und die einzige Möglichkeit, Gott «über alle Dinge» zu lieben, ist Nächstenliebe und Eigenliebe. Die westliche Religiosität ist Vertrauen zur objektiven Welt und – darüber hinaus – Vertrauen zum Menschen. In diesem Sinn allerdings sind wir in einer Glaubenskrise: Es ist uns unmöglich, dem Menschen zu vertrauen. Man könnte meinen, dieser Glaubensverlust sei Folge der wissenschaftlichen Anthropologie, zum Beispiel des Freudianismus. Aber die wissenschaftliche Anthropologie ist nicht Ursache, sie ist Folge unseres Glaubensverlustes. Die Ursachen des Glaubensverlustes sind nicht in unserem Wissen vom Menschen, sie sind in unseren Erfahrungen mit dem Menschen zu suchen. Wir haben im Verlauf der letzten Generationen erfahren, daß der Mensch (der Nächste und wir selbst) kein Vertrauen verdient. Dies ist durch unsere jüngsten Taten zweifelsfrei erwiesen.

«Gott ist tot» – nicht etwa, weil wir über den Menschen mehr wissen als früher, sondern weil wir ihn umgebracht haben. Unsere Großväter, Väter und wir selbst haben Taten vollbracht, von denen die Vernichtungslager, die Gulags und Hiroshima nur strahlende Beispiele sind und welche durch die objektivierenden Technologien zur Routine werden – Taten, die es uns unmöglich machen, uns im Nächsten als Subjekte zu erkennen. Wir können im Menschen nicht mehr das Ebenbild Gottes erkennen. Gegenwärtig wäre es ebenso wahnsinnig, dem Menschen zu vertrauen, wie es wahnsinnig wäre, der Solidität der Dinge nicht zu vertrauen. Das ist die wahre Krise der westlichen Religionen und alles dessen, was aus diesen Religionen quillt, nämlich der gesamten westlichen Kultur.

Also Vertrauenskrise. Daß die Glaubensartikel der traditio-

nellen Religionen ungläubwürdig geworden sind, spielt dabei keine Rolle. Die Glaubensartikel der Wissenschaft sind es ebenso. Anders gesagt, je ungläubwürdiger diese «Artikel» sind, desto willkommener sind sie. Man kann nämlich ohne Menschenvertrauen kaum leben. Wenn es unvernünftig geworden ist, dem Menschen zu vertrauen, dann ist es eine «gute Strategie», die Vernunft zu opfern. Je ungläubwürdiger die Glaubensartikel (Dreieinigkeit, Auferstehung usw.) sind, desto williger sind viele, in Kirchen und Synagogen zurückzukehren – um sozusagen durch die Hintertür und unter Aufgabe der Vernunft das Vertrauen zum anderen und zu sich selbst zu erzwingen. Ähnliches ist bei der Wissenschaft zu beobachten: Ihre angebliche Vorurteilslosigkeit, die sich als ungläubwürdig erwiesen hat, wird unter Opferung der Vernunft hingenommen, um das «objektive Wissen» doch irgendwie zu erzwingen. Die Wissenschaft ist zu einer unserer traditionellen Religionen geworden. Und sie ist in der Krise.

Die religiöse Situation ist, oberflächlich gesehen, außerordentlich komplex. Manche wollen den Glauben an Gott gewaltsam zurückerobern. Andere, weniger radikal, wollen zumindest das Vertrauen zur Wissenschaft aufrechterhalten. Und die träge Masse, nur dumpf des Glaubensverfalls bewußt, läßt sich, von der Massenkultur dazu programmiert, treiben. Im Grunde aber ist die Lage außerordentlich einfach: Das Vertrauen zum Menschen – und daher zu Gott und zur objektiven Transzendenz – ist vernünftigerweise unmöglich geworden. Die westliche Religiosität, also jener Boden, der unsere Kultur trägt, ist unhaltbar geworden.

Deshalb brechen viele aus unserer Kultur aus und suchen ihr «Heil» in exotischen und oft fantastischen Glaubensformen. Aber das sind Verzweiflungsakte. Denn es ist ja nicht etwa so, daß wir an der Vertrauenswürdigkeit des Menschen zweifeln würden, sondern wir sind überzeugt, daß der Mensch kein Vertrauen verdient – weder als Handelnder, noch als Wissenschaftler. Wir zweifeln nicht am Menschen, wir zweifeln an ihm. Der Glaube kann mit dem Zweifel leben, man kann sagen, daß er ohne Zweifel nicht sein kann. Die Verzweiflung

aber tötet den Glauben. Die Wissenschaft ist nicht zuletzt eine Methode des Zweifels. Bei einer Verzweiflung am Wissen aber, bei totaler Skepsis, ist die Wissenschaft am Ende. Unsere Verzweiflung am Menschen tötet «Gott», das heißt alle westlichen Glaubensformen.

Bleiben die Verzweiflungsakte, die Versuche, aus einer ver-zweifelten Lage ins Nichts ausubrechen. Deshalb sind im Grunde der transzendente «Himmel» der traditionellen Religionen und der Raum der Astronauten doch ein und dasselbe. Wir stürzen uns Hals über Kopf in die objektive Transzendenz und in den kosmischen Raum, um dem Abgrund zu entweichen, der unter unseren Füßen lauert. Und da wir wissen, daß «oben» und «unten», «erhaben» und «infernal», «sublimieren» und «verfallen», «himmlischer Raum» und «Abgrund» relative Begriffe sind, die absolut die gleiche Bedeutung haben, so ist es gleichgültig, ob wir die verzweifelten Ausbruchversuche als Befreiungsversuche oder als letzte Verfremdung ansehen. Anders gesagt, das gegenwärtige religiöse Erleben ist wieder allgemein («katholisch») und abgründig geworden. Es äußert sich in allem Erleben als Fehlen eines Grundes. Daß wir wieder tief religiös empfinden, ohne dies immer beim Namen zu nennen, das unterscheidet uns von unseren Vätern. Aber ob diese Tiefe des religiösen Erlebens uns Trost in der Verzweiflung spendet, ist eine andere Frage.

Unser Programm

Daß unser Dasein in der Welt programmiert ist, daß die Welt selbst programmiert ist, ist eine relativ neue Vorstellung. Viele damit verbundene Aspekte sind noch nicht ins Bewußtsein gedrungen. Von alters her sind wir gewohnt, die Vorstellung eines vom Schicksal gelenkten Daseins zu hegen, und die Naturwissenschaften haben in uns die Vorstellung eines von der Natur bedingten Daseins geweckt. Die Gegenwart fordert uns auf, diese drei Vorstellungen – Schicksal, Bedingtheit, Programm – neu zu durchdenken.

Unsere religiösen Traditionen und die dahinterliegenden mythischen Grunderfahrungen entwerfen ein Bild unseres Daseins, wonach die Welt und wir selbst einer Absicht unterworfen sind, welche auf ein Ziel hinsteuert. Die Dunkelheit dieser Absicht, die Verschwommenheit dieses Ziels und die geheimnisvolle menschliche Fähigkeit, sich der Absicht entgegenzustellen und andere Ziele zu verfolgen, sind uns geläufige Probleme. Die Naturwissenschaften, in Opposition zu den religiösen Traditionen, entwerfen ein anderes Weltbild. Jedes Ereignis ist darin die Folge von Ursachen und die Ursache von Folgen, und unser Dasein ist in ein unüberschaubares Netz von sich einander überlagernden Kausalketten eingebettet. Beide Weltbilder erweisen sich gegenwärtig auf seltsame Weise als unhaltbar, nämlich als naive Extrapolationen eines Sachverhalts, den man einen «programmatischen» nennen könnte. Und zwar sind es einerseits erkenntnistheoretische, andererseits politische Überlegungen, welche uns die Naivität der beiden Weltbilder aufdecken. Innerhalb des schicksalhaften, finalistischen Weltbilds ist die Hauptfrage die nach der Freiheit. Kann der Mensch oder kann er nicht seinen eigenen Willen dem Schicksal entgegen-

stellen? Das ist die Frage nach der Möglichkeit der Sünde und nach der Möglichkeit der menschlichen Emanzipation aus den ihn antreibenden Motiven. Das finalistische ist ein politisches Weltbild. Es hat ethische Färbung. Eines seiner Extreme ist der Fatalismus, ein anderes die Willkür. Innerhalb des bedingten, kausalen Weltbildes ist die Frage nach der Freiheit eine Nebenfrage. Denn das kausale Weltbild ist unpolitisch, schließt in seinen beiden Extremen – Determinismus und Chaos – die Freiheit aus, und es hat eine antiethische, mechanistische Färbung. Allerdings kann man darin von «subjektiver Freiheit» sprechen: Angesichts der Unüberschaubarkeit der Ursachen und der Unvorhersehbarkeit der Folgen glaubt man, sich frei entschieden und frei gehandelt zu haben. Innerhalb des programmatischen Weltbildes ist es vorläufig schwierig, die Frage nach der Freiheit überhaupt zu formulieren.

Die finalistische Kosmologie sieht im Universum eine Sachlage, welche ein Stadium auf dem Weg zu einem beabsichtigten Endzustand darstellt. Die kausale Kosmologie sieht darin eine Sachlage, welche aus früheren notwendig entstanden ist. Die programmatische Kosmologie sieht im Universum die Verwirklichung eines Teils jener Möglichkeiten, die seit Anbeginn darin steckten, und zwar so, daß die Verwirklichung zufällig zustande kam. Die finalistische Anthropologie sieht im Menschen das höchste Lebewesen, denn er steht vorläufig dem Ziel der biologischen Entwicklung am nächsten. Die kausale Anthropologie sieht im Menschen eine der jüngsten Spezies der Säuger, ein Glied der evolutionären Kausalkette, welches neue Spezies verursacht wird. Die programmatische Anthropologie sieht im Menschen eine der möglichen Varianten der allen Lebewesen gemeinsamen genetischen Information, eine «Spielart». Die finalistische Ethologie sieht im menschlichen Verhalten eine Serie von Bewegungen, welche motiviert sind (zum Beispiel das Überleben beabsichtigen). Die kausale Ethologie sieht darin eine Serie von Reflexen auf Reize. Die programmatische Ethologie sieht im menschlichen Verhalten zufällige Manifestationen von Anlagen, die im Menschen und seiner Umwelt vorhanden waren.

Das programmatische Weltbild folgt in seiner Kosmologie dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik, wonach das Universum ein entropischer Prozeß ist, bei dem die ursprünglichen Energieformen zu Wärme zerfallen. In seiner Anthropologie folgt es der Molekularbiologie, wonach die Strukturen der Molekularsäuren alle möglichen Organisationsformen enthalten. In seiner Ethologie folgt es den analytischen Psychologien, wonach das menschliche Verhalten unbewußt, zum Teil vormenschliche Anlagen spiegelt. Ähnlich gearteten Modellen folgt dieses Weltbild auch in allen übrigen Disziplinen. Überall, in der Soziologie und der Ökonomie, in der Linguistik und Logik, in der Mythologie und der Politologie, erklärt dieses Weltbild die Phänomene als zufällige Verwirklichungen von Anlagen, eben «Programmen».

Das Charakteristische an Programmen ist, daß Zufall in Notwendigkeit umschlägt, daß auch die unwahrscheinlichsten Möglichkeiten mit der Zeit verwirklicht werden müssen. So unwahrscheinliche Strukturen wie Planetensysteme werden in einem gegebenen Stadium des Energieverfalls nötig und daher wirklich, wiewohl sie in der Anlage, im Big Bang, nur verächtliche Möglichkeiten waren. So abenteuerliche Strukturen wie das Menschenhirn werden in einem gegebenen Stadium des Spiels der genetischen Information nötig und daher wirklich, obwohl sie in der Anlage, in der ursprünglichen Amöbe, unberechenbar unwahrscheinlich waren. So wunderbare Werke wie *Figaros Hochzeit* werden in einem gegebenen Stadium der westlichen Welt unzugänglich, obwohl es absurd wäre, sie in ihrer Anlage, zum Beispiel in der Musik des Cro-Magnon, zu suchen. Programme sind Spiele, die, wenn genügend lang gespielt, notwendigerweise alle, auch die unwahrscheinlichsten ihrer Kombinationsmöglichkeiten zufällig verwirklichen müssen.

Der Grundbegriff im programmatischen Weltbild ist der «Zufall». In den beiden anderen Weltbildern gibt es keinen Zufall. Für das finalistische Denken ist Zufall eine *noch* nicht erkannte Absicht (das Wunder). Für das kausale Denken ist Zufall eine *noch* nicht erklärte Ursache. Für das program-

matische Denken ist Zufall ein *schon* erklärtes Motiv und eine *schon* erklärte Ursache. Das finalistische Denken ist naiv, weil es Motive hinter den Zufällen sucht, und das kausale Denken ist naiv, weil es meint, Zufälle zu Kausalketten ordnen zu können. Tatsächlich sieht ja jedes Programm wie eine Absicht aus, wenn man es anthropomorphisiert, und wie eine Ursache, wenn man es objektiviert. Aus programmatischer Sicht erscheint das finalistische Denken als naive Anthropomorphisation und das kausale als naive Objektivierung der konkreten Gegebenheiten. Für das programmatische Denken ist die konkrete Gegebenheit das absurde Zusammenspiel von Zufällen, das in Notwendigkeit umschlägt.

Das programmatische Weltbild ist ein aus der Stimmung der Absurdität geborenes Weltbild. Aber es ist ein gegenwärtig unzugängliches Weltbild. Alle Natur- und Kulturwissenschaften deuten darauf hin, daß jeder finalistische und kausale Erklärungsversuch zum Scheitern verdammt ist, weil die konkrete Gegenwart aus einer abstrakten Zukunft (Ziel) oder abstrakten Vergangenheit (Ursache) erklärt werden soll. Alle Kunsttendenzen deuten darauf hin, daß wir die Wirklichkeit als absurden Zufall, als Happening erleben. Und alle politischen Erfahrungen deuten darauf hin, daß wir uns weder dank «politischen Denkens» (finalistisch) noch dank «objektivierenden Denkens» (kausal), sondern nur dank «programmatischen Denkens» in der Wirklichkeit orientieren und handeln. Die Tragik dabei ist, daß wir innerhalb des programmatischen Weltbildes, innerhalb eines Kontextes von absurd notwendig werdenden Zufällen, «Freiheit» nicht einmal denken, geschweige denn ihr einen Platz einräumen können.

Bis vor kurzem konnte man zugleich mit dem finalistischen und dem kausalen Weltbild leben. Sie standen zwar in Widerspruch zueinander, aber bezüglich der Natur konnte man kausal sein, bezüglich der Kultur finalistisch. Die Natur war objektivierbar, die Kultur anthropomorphisierbar. Die Naturwissenschaften konnten «hart» sein, und die Kulturwissenschaften durften «weich» sein. Das war möglich, denn die beiden Weltbilder hatten die gleiche lineare Struktur:

«Motiv – Ziel» und «Ursache – Folge». Sie konnten zur Dekkung gebracht werden. Das ist nach dem Einbruch des programmatischen Weltbildes nicht mehr möglich. Es hat keine lineare Struktur, sondern zahllose Dimensionen, und es verschluckt die beiden anderen Weltbilder, indem es sie zu zwei Aspekten einer einzigen seiner Dimensionen verwandelt. Wir müssen erst lernen, mit dem programmatischen Weltbild zu leben, das heißt, dem Absurden ins Auge zu sehen. Dies ist nicht nur eine erkenntnistheoretische und ästhetische, sondern vor allem eine politische Herausforderung. Wir müssen lernen, im Bereich der Politik das finalistische Denken aufzugeben und programmatisch zu denken. Die Schwierigkeit ist, daß das finalistische Denken das einzig «wahre» politische Denken ist, weil es das einzige ist, in welchem die Freiheit ihren Platz hat. Wir müssen lernen, in der Politik unpolitisch zu denken, wenn wir verhüten wollen, daß die Politik – das heißt Geschichte, das heißt Freiheit – von der Szene verschwindet. Wenn wir es nämlich nicht erlernen wollen, dann bleibt im ehemaligen Bereich der Politik nur absurde Programmierung übrig.

Wir beobachten immer deutlicher, wie das Verhalten des einzelnen und der Gesellschaft von verschiedenen Apparaten programmiert wird. Und wir beobachten immer häufiger, wie «intelligente Werkzeuge» sich programmiert verhalten. Wir können nicht umhin, unser eigenes Verhalten darin wiederzuerkennen. Kurz, wir beobachten, daß das programmatische Weltbild nicht nur «theoretisch» ist, sondern auch angewandt wird. Wenn wir bei einer Analyse dieser Lage versuchen, die verschiedenen «Motive» aufzudecken, die hinter den Apparaten «verborgen» sind, wenn wir finalistisch denken, dann verfallen wir den Programmen. Denn eben das ist ja im Programm enthalten: daß wir angesichts der Apparate «Kulturkritik» treiben. Zwar sind die «Motive» eine genetische Erklärung, sind doch die Apparate absichtlich hergestellt worden, aber eine solche Erklärung geht an der Sache vorbei: Die Apparate funktionieren immer unabhängiger von den «Motiven» und immer mehr in Funktion ihrer Programme. Diese Programme werden immer öfter von zum

Programmieren programmierten Apparaten entworfen. Die Programme werden von Motiven immer autonomer. Die menschlichen Programmaturen sind immer häufiger selbst programmiert worden, um zu programmieren. Zwar mögen sie sich subjektiv für die «Besitzer der Apparate» oder die «Inhaber der Entscheidungen» halten, aber funktionell sind sie Funktionäre ihrer eigenen Programme, ebenso wie die «Kulturkritiker» Funktionäre sind, nur in anderen Abteilungen der Apparate. Beide, Programmaturen und Kritiker, haben nicht gelernt, programmatisch zu denken. Es ist ratsam, die Apparate weder zu objektivieren noch zu anthropomorphisieren, sondern sie in ihrem absurden, zufällig notwendigen Funktionieren zu fassen. Nur so können wir hoffen, sie in die Hand bekommen, um dann mit ihnen spielen und sie einem Meta-Programm einverleiben zu können. Die Schwierigkeit besteht darin, daß dieses Meta-Spiel intersubjektiv sein, auf Konsens beruhen muß, soll es den Menschen befreien. Das Paradoxe ist, daß wir lernen müssen, unpolitisch zu denken – und dabei lernen, daß Politik ein absurdes Spiel ist –, um wieder politisch leben zu können. Ob wir dies erlernen, wird entscheiden, ob wir «Menschen» bleiben oder Roboter werden. Nur, und das ist das Charakteristische daran, können wir uns schwer vorstellen, wie wir diesen Purzelbaum aus der Geschichte in die Nachgeschichte überhaupt erlernen können.

Der Übergang von der Agrar- zur Industriegesellschaft hatte ontologische Folgen. Der Bauer erlebt die Wirklichkeit anders als der Arbeiter. Der gegenwärtige Übergang von der industriellen zur nachindustriellen Gesellschaft wird ähnliche Folgen haben. Der Arbeiter erlebt die Wirklichkeit anders als der Funktionär.

Landwirtschaft ist geduldige Behandlung der belebten Natur: Feldpflege. Industrie ist Vergewaltigung der unbelebten Natur, der Rohstoffe, um sie in vorgefaßte Modelle zu zwingen. Der Bauer erwartet von Pflanze und Tier, daß sie unter seiner Pflege sich zu seinen Gunsten entwickeln. Der Ingenieur zwingt den Rohstoff so zu sein, wie er seiner Auffassung nach sein soll. Für den Bauern ist die Wirklichkeit ein in seine Obhut gelegtes Lebewesen. Für den Ingenieur ist sie ein zu hämmernendes, zu verbrennendes, zu vergasendes Material. Diese Ontologie wird auf den gesamten Wirklichkeitsbereich ausgedehnt, auch auf die zu behandelnden Menschen. Für den Bauern ist der Leibeigene ein in seine Obhut gelegtes Lebewesen, eine Art Vieh. Für den Fabrikbesitzer ist der Arbeiter ein von ihm zu modellierender Rohstoff, eine Art Masse. Der behandelte Mensch übernimmt die ihm aufgezwangene Ontologie als die seine. Der Leibeigene erkennt sich selbst als Mitglied einer Herde, der Arbeiter als Teil der Masse. Der Übergang von der Agrar- zur Industriegesellschaft hat das Ersetzen des aristotelischen organischen Kosmos durch das unbelebte Universum der Naturwissenschaften zur Folge. Dadurch verändert sich der Begriff von «Theorie». In der Agrargesellschaft ist sie das Schauen unveränderlicher Formen, etwa der Form der Kuh oder des Weizens. In der Industriegesellschaft ist sie das Ausarbeiten

von Modellen, etwa des Hammers oder des Fahrzeugs. Handeln und Denken haben sich mit dem Übergang verändert.

Es gibt in der Agrargesellschaft Handwerker und in der Industriegesellschaft Bauern. Beide sind sie der je herrschenden Ontologie unterworfen. Der Schmied hämmert die Sense im Hinblick auf die Pflanze, und der industrielle Bauer melkt im Hinblick auf die Flasche. Der Agrarschmied hämmert innerhalb eines organischen Kosmos, der Industriebauer melkt innerhalb eines unbelebten Universums. Außerdem gibt es in beiden Gesellschaften Verwalter. In der Agrargesellschaft, zum Beispiel, die Kirche, in der Industriegesellschaft, zum Beispiel, den Staat. Auch die Verwalter sind der je herrschenden Ontologie unterworfen. Die Kirche verwaltet die Gesellschaft als Hirte, der Staat verwaltet sie als zu formende und umzufOrmende Masse.

Der gegenwärtige Übergang von der industriellen zur nachindustriellen Gesellschaft kann als ein Verschieben der Proportionen der Arbeitsformen betrachtet werden. Danach gab es in der Agrargesellschaft einige wenige Handwerker und Verwalter, die Mehrzahl war in der Landwirtschaft tätig. In der Industriegesellschaft gab es einige wenige Bauern und Verwalter, die Mehrzahl war in der Industrie tätig. Und in der nachindustriellen Gesellschaft wird es einige wenige Bauern und Arbeiter geben, die Mehrzahl wird in der Verwaltung funktionieren. Selbst eine oberflächliche Schilderung wie diese macht deutlich, daß die Verschiebung der Proportionen alle Arbeitsformen verändert. In der Industriegesellschaft industrialisiert sich die Agrarkultur, und in der nachindustriellen Gesellschaft wird sich die Industrie verWaltbar gebärden (automatisieren). Aber selbstverständlich geht eine solche oberflächliche Schilderung am Wesen des Übergangs vorbei, nämlich an der Tatsache, daß in der nachindustriellen Gesellschaft die VerWaltungsontologie das Handeln und Denken der Menschen beherrschen wird. Um diese Ontologie in den Griff zu bekommen, muß man die Praxis, aus der sie entsteht, also die Praxis des Funktionärs, ins Auge fassen.

Er sitzt an einem Schreibtisch, empfängt von anderen Funktionären Papiere, die mit Symbolen – Buchstaben und

Zahlen – versehen sind, legt diese Papiere ab, um andere mit ähnlichen Symbolen zu versehen und an andere Funktionäre weiterzuleiten. Der Funktionär empfängt, bewahrt, erzeugt und sendet Symbole, zum Teil noch manuell, zum Teil schon vermittels kybernetischer Apparate vom Typ des *Word processor*: Seine Praxis bezieht sich auf jenen Wirklichkeitsbereich, der die «kodifizierte Welt» genannt wird.

Die Logik unterscheidet zwei Arten von Symbolen: solche, die andere Symbole bedeuten («theoretische Symbole») und solche, die konkrete Phänomene bedeuten («observationelle Symbole»); und sie sagt, daß letzten Endes alle Symbole, außer es handle sich um «leere Symbole», auf ihre konkrete Bedeutung zurückgeführt werden können. Die Praxis des Funktionärs erweist dies als einen Irrtum. Die Apparate, innerhalb welcher Funktionäre funktionieren, haben Ausgangsöffnungen (Öffnungen für ihren Output), zum Beispiel Schalterfenster, an denen mit Symbolen versehene Papiere, zum Beispiel Reisepässe, an konkrete Menschen ausgehängt werden. Der logischen Analyse zufolge bedeuten diese Reisepässe ihre konkreten Träger. Für den Funktionär jedoch hat sich dieser Bedeutungsvektor umgekehrt: Der Mensch dort draußen vor seinem Schalter bedeutet für ihn den Reisepaß, den er ihm aushändigt. Die Wirklichkeit ist für den Funktionär der Reisepaß, nicht die Menschen außerhalb des Bereichs seiner Praxis. Für ihn sind sie die Symbole, zum Beispiel Nummern. Dieses Umkehren der Bedeutungsvektoren ist für die Verwaltungsontologie charakteristisch.

Die kodifizierte Welt ist für den Funktionär die Wirklichkeit *tout court*, weil sein konkretes Leben, seine «Laufbahn», von ihr abhängt. Die Art, wie er arbeitet, das heißt Symbole behandelt, ist für seine Anstellung im Apparat, für sein Gehalt, seine Freizeit, seine Ferien, seinen Ruhestand entscheidend. Sie gibt ihm Pflichten und vor allem seine Rechte. Der Funktionär erwartet vom Apparat nicht, daß er die «konkrete Welt» dort draußen verändere, sondern daß er ihn, den Funktionär, befördere und erhalte. Daher sind für ihn die Symbole, die er bearbeitet, nicht das, was sie für den logischen Analytiker sind. Symbole sind für ihn nicht Phänomene, die

andere Phänomene bedeuten, sondern Symbole sind der Stoff, der seine Wirklichkeit ausmacht. Jede andere Ontologie wäre aus seiner Sicht «wirklichkeitsfremd».

Für den Bauern heißt «Leben»: verwurzelt sein in der belebten Natur, auf seiner väterlichen Scholle stehen, seinen «gerechten Platz» in der Ordnung des Kosmos besetzen. Der Bauer empört sich, wenn ihm dieser Platz versagt wird. Er ist konservativ. Für den Arbeiter heißt «Leben»: in den Genuß seines Werkes gelangen. Er fühlt sich um einen Teil seiner Arbeit, den «Mehrwert», betrogen und ist um eine «gerechtere Verteilung der Güter» bemüht. Der Arbeiter ist revolutionär. Für den Funktionär heißt «Leben»: vom Apparat versorgt werden. Das ist die Funktion des Apparats, wie es die des Funktionärs ist, Symbole zu behandeln. Wenn ihm der Apparat das ihm zustehende Recht versagt, dann funktioniert der Apparat schlecht. Man muß ihn reparieren. Für den Funktionär ist das Recht kein ethisches, sondern ein funktionelles, quantifizierbares Urteil. Der Funktionär ist formal. In der nachindustriellen Gesellschaft werden Konservatismus und Revolution (rechts und links) jeden Sinn verlieren. Die Politik ist zu Ende.

Aber die von der funktionellen, formalen Ontologie beherrschte nachindustrielle Gesellschaft wird keine Herrschaft des Funktionärs sein, keine Bürokratie. Der Funktionär ist nicht mit dem Gutsherrn oder dem Fabrikbesitzer, sondern mit dem Leibeigenen und dem Arbeiter vergleichbar. Herrschen werden die Programmierer der Apparate. Die nachindustrielle Gesellschaft wird eine Technokratie sein. Die gegenwärtigen Klagen gegen das Überhandnehmen der Bürokratie sind Symptome einer ungenügenden Apparatprogrammierung. Systemanalytiker, Planer, Futurologen, Politologen, Kybernetiker, kurz: Strukturalisten haben die funktionelle, formale Ontologie noch nicht hinreichend genug in den Griff bekommen. Sie können die Apparate noch nicht perfekt programmieren. Aber sie lernen.

Die Programmierer sind «neue Menschen». Sie erleben die Wirklichkeit als ein absurdes Spielen mit Symbolen – das ist ihre Lebenswelt. Das Funktionieren der Apparate ist für sie

nicht auf das Verändern irgendeiner metaphysischen «konkreten Welt» gerichtet. Das Funktionieren ist Selbstzweck. Von irgendeiner «konkreten Wirklichkeit» unterhalb der kodifizierten Welt kann nicht gesprochen werden, und wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen. Nur die kodifizierte Welt ist, per definitionem, artikulierbar. Programmatoren nehmen die Alienation des Menschen aus der konkreten Wirklichkeit als gegeben hin und entwickeln daraus ihren Lebensstil. Arbeiten ist für sie nicht Weltveränderung, Arbeiten ist: mit Symbolen spielen.

Diese Denk- und Lebensweise führt einerseits zur Erfindung von Computern und ähnlichen Apparaten, andererseits zur Umprogrammierung der Arbeitergesellschaft zur Funktionsgesellschaft. Funktionäre sind Menschen, die für ein Leben innerhalb einer symbolischen Wirklichkeit programmiert wurden. Und für die Programmatoren sind die Funktionäre Symbole für das Funktionieren, nämlich Nummern, als die diese sich selbst verstehen. Dieser Zustand der nachindustriellen Gesellschaft ist noch nicht erreicht, aber wir besitzen dafür bereits Modelle: Eichmann als Modell des Funktionärs, Kissinger als Modell des Programmators, Auschwitz als Modell der nachindustriellen Gesellschaft.

Doch auch Programmatoren sind Funktionäre, und zwar eines immer autonomer werdenden Apparats. Auch sie sind, wie alle übrigen Funktionäre, von Apparaten – in ihrem Fall von programmierenden Apparaten – theoretisch ersetzbar. Nur sind sie sich dessen nicht immer bewußt, daß das Erleben der Wirklichkeit als eines symbolischen Kontextes alle Menschen, auch sie, mitreißt – wie die Schlächter von Auschwitz. Die neue Ontologie erfordert ein Umdenken der Theorie. In der nachindustriellen Gesellschaft könnte sie so etwas wie eine Spielstrategie sein. Die Theorie der Entscheidung, die Informatik und die Kybernetik sind solche Theorien der Zukunft. Sie sind «formal», aber in einem ganz anderen Sinn, als es die griechische Logik und Mathematik, von denen sie herkommen, waren. Zwar sind die Programmatoren Strategen, aber sie sind sich nicht immer bewußt, daß eine Spielstrategie nur dann sinnvoll ist, wenn sich auch die Gegenspieler an die

Spielregeln halten, daß die symbolische Wirklichkeit nicht radikal sein kann, sondern auf einem Konsens beruhen muß, daß also letzten Endes die neue Ontologie auf Intersubjektivität aufbaut.

In der Geschichte des westlichen Wissens lassen sich einige Tendenzen unterscheiden. Die auffallendste ist quantitativ: Wir wissen immer mehr. Aber es gibt auch qualitative Tendenzen. Zum Beispiel ließe sich die These vertreten, daß unser Wissen immer unbefriedigender wird und der Grad der Unzufriedenheit als Maßstab für den Fortschritt der Wissenschaft dienen kann: Je unbefriedigender ein Wissen (eine Erklärung), desto fortgeschrittener. Bezüglich Wissen heißt Befriedigung, eine Frage beantwortet zu haben. Eine völlig befriedigende Erklärung erschöpft die Frage, und es bleibt nichts zu fragen übrig.

Man vergleiche die folgenden Sätze: «Gott hat die Welt geschaffen, damit der Mensch in ihr wohne», und: «Die Welt ist vor 16 Milliarden Jahren aus einer Explosion geballter Energie entstanden». Beide Sätze beziehen sich auf den gleichen Gegenstand, sind aber Antworten auf verschiedene Fragen. Der erste Satz antwortet auf die Frage: «Wozu ist die Welt entstanden?» Der zweite auf die Frage: «Wie ist sie entstanden?» Die oben erwähnte These behauptet, daß die Strecke, die das Wissen zwischen diesen beiden Sätzen durchlaufen hat, durch ein Umformulieren der Frage charakterisiert ist. Am Anfang standen drei Typen von Fragen: solche, die mit «wozu», solche, die mit «warum», und solche, die mit «wie» beginnen – finale, kausale und formale Fragen. Auf der Strecke zwischen «Gott» und «Big Bang» sind die finalistischen Fragen aus immer mehr Gebieten des Wissens ausgeschlossen. Es hat sich herausgestellt, daß die Antworten auf solche Fragen zu sehr befriedigen, keinen weiteren Fragen Raum geben. Sage ich zum Beispiel, es regnet, damit die Straße naß wird, bleibt bezüglich des Regens nichts mehr zu fragen.

Finalistische Erklärungen sind Unterbrechungen des wissenschaftlichen Diskurses. In diesem Sinn sind finalistische Fragen keine «guten» Fragen. Gegenwärtig sind sie aus dem gesamten Gebiet der Naturwissenschaften ausgeschieden worden, haben sich in den Kulturwissenschaften aber noch in prekärer Weise erhalten.

Vor allem seit der Renaissance sind finalistische Fragen in den Naturwissenschaften durch kausale Fragen ersetzt worden. Dadurch hat ihr Diskurs außerordentlich an Dynamik hinzugewonnen; er schreitet in atemberaubender Geschwindigkeit zu immer neuem Wissen fort. Doch hat sich in Teilbereichen der Naturwissenschaften, zum Beispiel dem der Biologie, das Ausscheiden finalistischer Fragen als unbequem erwiesen. Wenn ich nicht mehr sagen darf, «Tiere haben Augen, um zu sehen», sondern sagen muß, «sie sehen, weil sie Augen haben», dann habe ich das Gefühl, dem Phänomen, in diesem Fall dem «Tier», gegenüber nicht «treu» zu sein. Weil man auch dort die Dynamik der Naturwissenschaften erreichen wollte, hat das Ausscheiden finalistischer Fragen aus dem wissenschaftlichen Diskurs auch auf das Gebiet der Kulturwissenschaften übergriffen. Erklärungen vom Typ «Er stiehlt, um sich zu bereichern», werden durch kausale Erklärungen ersetzt: «Er stiehlt, weil er von seiner Mutter schlecht behandelt wurde.» Hier zeigt sich, warum kausale Erklärungen im Vergleich zu finalistischen unbefriedigt lassen. Sie klammern eine Dimension der Wirklichkeit aus, nämlich jene, in der es sinnvoll ist, von Absichten zu sprechen. Das Universum des kausalen Diskurses ist absichtsfrei.

In letzter Zeit sieht man sich genötigt, auf vielen Wissensgebieten auch auf die kausalen Fragen zu verzichten und sie durch formale zu ersetzen. Es ist zum Beispiel keine «gute» Frage, warum ein isoliertes Photon bei zwei verfügbaren Öffnungen durch die eine läuft und nicht durch die andere. Zu fragen ist, wie die Photonbahn verläuft. Diese Tendenz zur Aufgabe der kausalen Fragestellung ist neu, aber sie macht sich auf allen Wissensgebieten bemerkbar, besonders auffällig auf dem der Psychologie: Nicht wozu sich der Mensch so und nicht anders verhält, auch nicht, warum er sich so verhält,

steht gegenwärtig im Zentrum des Interesses, sondern wie er sich verhält. Formale Fragen haben den Vorteil, besser quantifizierbar und computerisierbar zu sein als kausale. Allerdings lassen sie völlig unbefriedigt. Jede mögliche Antwort auf sie provoziert neue Fragen, und keine von ihnen betrifft, was wir als lebendes Dasein in der Welt wissen wollen: Wie kann und soll ich in einer gegebenen Lage mich entscheiden und handeln?

Die These, wonach der Fortschritt des Wissens in einem Abnehmen der Zufriedenstellung der Erklärungen besteht, geht auf die formale Logik, die logische Analyse der Sätze des wissenschaftlichen Diskurses, zurück. Sie scheint sich also nur auf das wissenschaftliche Wissen zu beziehen, und daneben scheint es noch andere Weisen des Wissens geben zu können, zum Beispiel ein Wissen aus konkreter Erfahrung, aus «Intuition», aus dem Erleben heraus. Für derartige Wissensweisen aber scheint die erwähnte Kritik des Wissens nicht kompetent zu sein, und dies scheint gleichfalls und insbesondere auch für imperatives, für Werte vom Typ «Du sollst nicht töten», und für optatives Wissen, für Werte vom Typ «Das ist angenehm», zu gelten. Mit anderen Worten, es scheint, als sei diese Kritik nur für Epistemologie kompetent, nicht aber für Ethik und Ästhetik, so daß man meinen könnte, das wissenschaftliche Wissen werde zwar immer unbefriedigender, «leerer», aber Politik und Kunst seien von diesem Verfall nicht betroffen.

Das ist ein Irrtum. Die epistemologische Kritik ist für alle Wissensweisen kompetent, weil die Wissenschaft für alles spricht nicht von Werten. Aber sie kann ihren Diskurs auf alle Gebiete ausdehnen, auf denen von Wissen gesprochen wird, und wenn sie dies tut, entwertet sie diese Gebiete. Statt «Du sollst nicht töten» sagt sie: «Falls du tötest, kommst du ins Gefängnis», und statt «Das ist angenehm»: «Das empfinde ich als angenehm, weil es einige meiner Drüsen reizt.» Wenn sie dies tut, zeigt sie auf, daß die ursprünglichen Werturteile im Grunde defekte Erkenntnisurteile waren, weil sie den zweiten Teil der Relation, «Gefängnis» bzw. «Drüsen»,

überspringen. Wenn die Wissenschaft in die Gebiete der Werte vordringt, weist sie die Werte als Ideologien und außerwissenschaftliches Wissen als defektes Wissen aus. Die Wissenschaft erweist sich als einzige Quelle des Wissens.

Die Wissenschaft ist unsere einzige Autorität geworden. Das zeigt sich an dem Umstand, daß sie der einzige «Sender von Botschaften» ist, welcher auf Exekutiven verzichtet. Sie muß uns nicht zwingen, ihre Botschaft anzunehmen. Alle übrigen Sender haben in dem Maße an Autorität eingebüßt, in dem sie sich genötigt sahen, Exekutiven zwischen sich und den Empfängern ihrer Botschaften einzuschalten. Wenn die Botschaften der Wissenschaft nicht mehr befriedigen, dann sind wir mit der einzigen uns noch verbliebenen Autorität unzufrieden. Daher der Versuch, die Wissenschaft umzuformen, sie aus der gegenwärtigen Krise zu retten.

Im Unterschied zu allen übrigen Kulturen charakterisiert das westliche Wissen die Tatsache, daß sich das Wissen zwar aus der Weisheit, die Wissenschaft zwar aus der Philosophie entwickelt hat, die Philosophie dabei aber wie ein Fötus, der seine Gebärmutter aufrüßt, verschluckt hat. Auf welchem Gebiet auch immer die Wissenschaft Fuß faßt, dort hat die Philosophie ihr Recht verloren. Die Griechen konnten «Naturphilosophie» treiben: Das ist seit der Naturwissenschaft nicht mehr möglich. Noch kürzlich war die Psychologie ein Fach der Philosophie: Das ist seit der wissenschaftlichen Psychologie nicht mehr möglich. Gegenwärtig glauben viele noch immer, Politik treiben zu können: Das ist seit der Politik außerordentlich fraglich geworden. In dem Maße, in dem sich der Diskurs der Wissenschaft auf alle Gebiete ausdehnt, bleibt für die Philosophie kein Raum übrig: Das ist das berühmte «Ende der Philosophie». Übrig bleibt «Wissenschaftsphilosophie», also Wissenschaftskritik von der Art der zu Beginn dieser Überlegungen besprochenen These. In der westlichen Kultur ist das Wissen dabei, die letzten noch verbliebenen Reste der Weisheit aufzufressen.

Wir verfügen über eine unvergleichbar größere Menge an Wissen als vorausgegangene Generationen. Das Wissen ist von einer Art, die uns nicht befriedigt. Es beraubt uns jeder

Lebensweisheit. Dasselbe läßt sich allerdings auch optimistisch formulieren: Das uns verfügbare Universum hat sich nach allen Richtungen hin auf ungeahnte Weise ausgeweitet. Die Fragen, die wir stellen, werden immer fruchtbarer, sie provozieren immer neue Fragen. Unser Wissen befreit uns immer mehr von Ideologien, es «emanzipiert» uns. Aber selbst in dieser optimistischen Fassung schwingt eine Enttäuschung am Wissen mit: Ein derartig zielloser Fortschritt des Wissens ins Grenzenlose kann doch nicht jenes Wissen sein, wonach wir als konkretes Dasein in der Welt suchen?

Das sich ständig ausweitende Universum des Wissens, von dem uns die Wissenschaft berichtet, ist dabei, seine finalistischen und kausalen Dimensionen zu amputieren. Es ist dabei, ein Universum ohne Absicht und Ursache zu werden: ein, existentiell gesehen, absurdes, leeres Universum. Das erkennen wir daran, daß wir es uns nicht vorstellen können und, laut der Wissenschaft, auch nicht sollen. Es ist ein unerlebbares Universum. Das Wissen, das uns die Wissenschaft bietet, bezieht sich nicht auf unsere Lebenswelt, sondern auf eben dieses unerlebbare Universum. Das Wissen ist ein absurdes Wissen. Der Diskurs der Wissenschaft hat ein symbolisches Universum zum Gegenstand, und zwar ein Universum, das aus Symbolen besteht, deren Bedeutungsvektoren nach innen zeigen (statt auf die konkrete Lebenswelt draußen). Als symbolisches Spiel für Menschen, die mit dem Lebensgefühl des Absurden zu leben haben, ist die gegenwärtige Wissenschaft typisch für die nachindustrielle Gesellschaft. Sie ist eine Wissenschaft für Programmatoren und Funktionäre. Die Wissenschaft ist zu einem Apparat geworden.

Die Programme des Wissenschaftsapparats sind eine äußerlich unterhaltsame Zerstreuung, weit unterhaltender als alle übrigen uns verfügbaren Programme. Aber sie machen uns nicht weiser. Im Gegenteil, sie zeigen, daß Weisheit ein Defekt ist. Freilich, etwas anderes läßt sich von der gegenwärtigen, bodenlosen Lage nicht erwarten. Wir wissen, daß wir nur wissen können, was nicht «interessant» ist, nämlich was uns nicht betrifft. Auf alles Wissen, das uns betrifft, müssen wir verzichten. Das ist es, was wir wissen.

Mag auch die Medizin der größte Skandal unserer Zeit sein, sie bietet einen Ansatzpunkt, von dem aus eine neue Art von Wissenschaft sich entwickeln könnte. Die Medizin ist eine Zwitтерdisziplin. Im Arzt sind wissenschaftliche, technische und intuitive Momente nur notdürftig zusammengeschweißt – weil unentschieden bleibt, ob der Kranke ein Objekt («Patient») oder ein Subjekt («Agent») ist. Der Arzt steht dem Kranken in einer unhaltbaren Stellung gegenüber.

Das Problem ist ein erkenntnistheoretisches. Ein Beispiel: In der sogenannten Dritten Welt ist die Säuglingssterblichkeit stark zurückgegangen, in der sogenannten Ersten wird die Abtreibung zu einem kostenlosen Recht aller Frauen. In der Dritten werden die Eltern ihre zu zahlreichen Kinder nicht mehr ernähren können, in der Ersten die zu wenig zahlreichen Kinder bald nicht mehr ihre Eltern. Das Verschieben der Kindersterblichkeit von Säuglingen auf Föten hat wirtschaftliche, soziale, politische und ethische Aspekte. So bedeutet Abtreibung einen wichtigen Schritt auf dem Weg zur Befreiung der Frauen. Die Verschiebung hat aber vor allem epistemologische Aspekte. Es handelt sich bei ihr um eine mehr oder weniger gut programmierte Manipulation der Familie, um «Familienplanung». Dabei ist funktionell gleichgültig, ob wohlmeinend manipuliert wird (um zum Beispiel Säuglinge zu retten) oder böswillig (um zum Beispiel billige Arbeitskräfte zu erzeugen). Die Motivation der Programmierung spielt funktionell keine Rolle. Wichtig ist dagegen, daß das Programm nicht gut funktioniert; sowohl in der Dritten als auch in der Ersten Welt erzeugt es Probleme, die durch eine Verbesserung des Programms gelöst werden können, nämlich durch ein ausgewogenes Verhältnis zwischen Abtrei-

bung und Säuglingspflege, also durch die mechanische Lösung «Nullwachstum». Das erkenntnistheoretische Problem dabei ist: Wie weit kann der Mensch Objekt seiner objektiven Erkenntnis und Manipulation werden?

Das Problem hat zwei völlig verschiedene Seiten: einmal die, daß der Mensch ein außerordentlich komplexes Objekt ist, das nur schwer zu erkennen ist, und dann die, daß der Mensch nicht nur ein Objekt ist, sondern auch ein Subjekt, das man nur versteht, wenn man es *anerkennt* (statt es erkennen zu wollen). Mit anderen Worten, die Frage «Wie kann ich den Patienten behandeln?» ist die eine Seite, die Frage «Wie kann ich meinem Nebenmenschen gegenüber die Verantwortung für meine Behandlung übernehmen?» die andere. Die erste Frage ist eine objektive, die zweite eine intersubjektive. Die Fragen sind unvereinbar. Die beiden Seiten des Erkenntnisproblems müssen daher getrennt angegangen werden.

Als Objekt kann der Mensch als Komplex verschiedener Erkenntnisebenen aufgefaßt werden. Die physikalische Ebene ist mehr oder weniger gut quantifizierbar. Alle übrigen sind es desto weniger, je weiter sie von der physikalischen entfernt sind. Das Problem ist ein internes der Wissenschaften. Als Subjekt hingegen ist der Mensch mein Mitsein, in dem ich mich wiedererkenne. Je mehr ich ihn objektiviere, desto schwieriger wird es, mich in ihm wiederzuerkennen. Das Problem ist ein externes und stellt die Wissenschaft als menschliche Tätigkeit überhaupt in Frage.

Die moderne Wissenschaft konnte entstehen, als die Praxis des Handwerkers vorherrschend wurde. Die Welt wurde nicht mehr als belebter Kosmos, sondern als ausgedehnter Raum voller unbelebter und belebter Dinge verstanden. Das ermöglichte eine Erkenntnistheorie, wonach Erkenntnis das Angleichen der denkenden Sache an die ausgedehnte Sache ist. Im Programm einer solchen Theorie ist Quantifizierbarkeit enthalten. Die ausgedehnte Sache hat eine Punktstruktur: Körper können in Flächen, Flächen in Linien, Linien in Punkte zerlegt werden. Die denkende Sache muß eine dementsprechende Struktur haben, um sich der ausgedehnten Sache angleichen zu können. Sie muß «punktuell» sein, aus

klaren und distinkten Begriffen oder aus Zahlen bestehen. Das Modell einer exakten, «harten» Erkenntnis ist das Anheften eines Begriffs oder einer Zahl an jeden Punkt der ausgedehnten Sache, kurz, das Zählen.

In einer solchen Erkenntnistheorie ist die Hauptfrage die nach dem Verhältnis von Geometrie und Arithmetik, denn die Arithmetik ist «leer» und die Geometrie «voll». Gleich man sie einander an, dann entschlüpfen zwischen zwei noch so nah beieinanderliegenden Zahlen unendlich viele Punkte. Man mußte also die Lücken zwischen den Zahlen stopfen. Der Kalkulus mit seinen Integralen und Infinitesimalen ist einer der Lückenstopfer. Das Erkenntnisproblem ist nie völlig gelöst worden. Aber solange sich die Wissenschaft vor allem mit unbelebten Dingen befaßte (Mechanik und Astronomie, anorganische Chemie oder Elektromagnetik), konnte sich diese Erkenntnistheorie behaupten. Erst als sich das wissenschaftliche Interesse auf Lebewesen (Botanik und Zoologie) und auf den Menschen (Psychologie, Soziologie usw.) ausdehnte, stellte sich heraus, daß zwar diese Phänomene ebenso quantifizierbar sind, daß dabei aber das Wesentliche, nämlich das, was sie von unbelebten Phänomenen unterscheidet, verlorengeht. Deshalb stand das neunzehnte Jahrhundert vor der Wahl, entweder weiter zu quantifizieren oder aber unter Aufgabe von Exaktheit die klassische Erkenntnistheorie zu verabschieden. Man ist der Wahl ausgewichen; die Wissenschaft hat sich in «harte» und «weiche» Wissenschaften gespalten. Der funktionelle Erfolg einer Verbindung von «harter» und «weicher» Wissenschaft – etwa statistische Soziologie, quantifizierte Ökonomie, behavioristische Psychologie – ist fraglich. Die moderne Wissenschaft ist an eine Erkenntnisgrenze gestoßen.

Der Mensch als Subjekt stellt ein der modernen Wissenschaft externes Problem dar. Der Mensch ist ein Phänomen, in dem wir uns wiedererkennen und das sich in uns wiedererkennt. Dieses dialogische Erkenntnisverhältnis ist prinzipiell in keine wie immer geartete Erkenntnistheorie der modernen Wissenschaft einzubauen. Jede Erkenntnistheorie setzt, um im modernen Sinn wissenschaftlich zu sein, ein Erkenntnis-

objekt voraus. Für intersubjektive Begegnungen ist moderne Wissenschaft nicht zuständig. Man kann zwar (und macht das auch) den anderen mit seiner Zustimmung oder ohne sein Wissen oder mit Gewalt in einen Gegenstand der Erkenntnis verwandeln, und dann ist die moderne Wissenschaft kompetent für ihn. Sie nimmt dabei den Verlust des Dialogs, des Anerkennens des anderen und des Anerkennens seitens des anderen, in Kauf. Der Preis einer derartigen Objektivierung des Menschen ist die fundamentale Einsamkeit und daher Absurdität der Erkenntnis. Denn wenn die Erkenntnis nicht gemeinsam mit anderen gewonnen wird und sich nicht an andere richtet, ist sie sinnlos, eben absurd. Die moderne Wissenschaft erweist sich in ihrer Tendenz zur Objektivierung des Menschen als ein absurdes Unterfangen.

Die Medizin ist jene Disziplin, in der beides, die Erkenntnisgrenze der modernen Wissenschaft und ihre fundamentale Absurdität, am klarsten zu Tage tritt. Das, und nicht die Zustände in den Krankenhäusern und psychiatrischen Kliniken und auch nicht die flagrante Ungerechtigkeit der sozialen Medizin in der Dritten Welt, ist das Skandalöse an ihr. Aber gerade weil in ihr die interne und externe Krise der Wissenschaft so deutlich aufeinanderprallen, ist hier einer der Ansätze für eine neue Wissenschaft zu suchen. Die Stellung des Arztes gegenüber dem Kranken ist unhaltbar: Gerade deshalb ist der Mediziner sich der Notwendigkeit bewußt, nicht aufgrund theoretischer, sondern praktischer Überlegungen eine andere Stellung einzunehmen.

Der Brückenbauer weiß, wie der Arzt, von beiden Erkenntnisproblemen. Er weiß, daß die Brücke, die er baut, wirtschaftliche, politische und ästhetische Veränderungen hervorrufen wird, Veränderungen, die nicht exakt formuliert und quantifiziert werden können. Er weiß also, daß die Exaktheit, mit der er seine Brücke kalkuliert, problematisch ist. Aber als Funktionär des Apparats «Straßenbau» hat er sich nur um die Brücke zu kümmern. Der Chirurg kann seiner Verantwortung so nicht entgehen. Zwar bastelt er am Skelett mit der gleichen Exaktheit wie der Brückenbauer am Stahl, aber er kann sich den wirtschaftlichen, sozialen und ästhetischen Folgen seiner

Intervention (Operation) nicht entziehen. Ob er will oder nicht, er erkennt sich im Kranken wieder. Der Politologe weiß, wie der Arzt, von beiden Erkenntnisproblemen. Er weiß, daß seine Szenarien und futurologischen Projektionen unexakt sind, sie fußen auf «weichen» Theorien. Er weiß, daß seine Manipulationen die Gesellschaft objektivieren. Aber als Funktionär des Apparats «Verwaltung» ist er nur für die Irrtumsspanne seiner Berechnungen zuständig, nicht für ihre existentiellen Folgen. Der Psychiater kann seiner Verantwortung so nicht entgehen. Auch er weiß von der erkenntnistheoretischen Fragwürdigkeit der Theorien, die er anwendet, aber er ist sich auch bewußt, daß er einen Mitmenschen dieser Fragwürdigkeit aussetzt. Brückenbauer und Politologe wissen theoretisch von der Problematik, Chirurg und Psychiater erleben sie praktisch. Sie stehen vor der Wahl, entweder die Objektivierung aufzugeben oder auf wissenschaftliche Behandlung des Kranken zu verzichten. Eine unmögliche Wahl. Die Lösung der Aporie ist eine neue Stellung zur wissenschaftlichen Erkenntnis. Sie muß als eine unter den menschlichen Daseinsformen anerkannt werden, als eine Form, die von den übrigen nicht getrennt werden kann, ohne unmenschlich zu werden. Der Mensch ist in der Welt, er erkennt sie, wertet sie, erlebt sie. Er kann nur erkennen, was er erlebt und was er wertet. Eine Wissenschaft, die dies nicht zugibt, die nicht zugibt, daß sie politische und ästhetische Dimensionen hat, für die sie Verantwortung trägt, ist unmenschlich. Der Arzt ist durch seine Praxis gezwungen, die Verantwortung der Wissenschaft einzugestehen. Er ist einer von jenen, die sich gezwungen sehen, die Wissenschaft umzubauen. Tatsächlich gibt es Symptome, die für diese neue Einstellung zur Wissenschaft sprechen und damit Voraussetzungen für das Aufstellen von Erkenntnistheorien schaffen. Solange sie sich nicht durchgesetzt haben, wird unsere Gesundheit die gleiche sein wie die der verhungern den überlebenden Säuglinge und die der abgetriebenen Föten.

Der Mensch besitzt die Fähigkeit, Erfahrungen zu erwerben und diese an künftige Generationen weiterzugeben. Er ist ein historisches Wesen. Er kann neue Informationen erzeugen und speichern. Diese seine Fähigkeit widerspricht dem Zweiten Hauptsatz der Thermodynamik, der besagt, daß die Summe der Informationen in einem geschlossenen System, in der «Welt», ständig abnehme. Geschichte ist demnach anti-natürlich. Als Staubbecken von erworbenen Informationen widerspricht sie den Naturgesetzen. Doch hat der «Geist» die «Materie» nicht besiegt. Die Geschichte und die Kultur setzen die Naturgesetze nicht außer Kraft, diese gelten auch für sie. Letzten Endes werden die erworbenen Informationen «vergessen», Städte und beschriebene Papiere zerfallen, ganze Kulturen verschwinden spurlos. Entropie ist auch für den «Geist» gültig. Wahr aber ist, daß die menschliche Kommunikation einen negativ entropischen Epizyklus auf der natürlichen Tendenz zur Entropie darstellt.

Die Kommunikation hat zwei Aspekte: Sie erzeugt Informationen, und sie sammelt sie. Die Informationserzeugung ist keine «Schöpfung», sie ist die Methode, aus bereits verfügbaren Informationen eine neue Information zu synthetisieren. Diese Methode ist der *Dialog*. Die Informationssammlung geschieht durch Weitergabe der erzeugten Information an andere Menschen, um in deren Gedächtnissen verstaubt zu werden. Diese Methode ist der *Diskurs*. Jeder Diskurs setzt einen Dialog voraus, denn die zu diskurrierende Information kommt nur durch dialogische Ausarbeitung zustande. Und jeder Dialog setzt einen Diskurs voraus, denn die am Dialog Beteiligten müssen über diskursiv empfangene Informationen verfügen. Die Gesellschaft als Kommunikationsgewebe

ist ein Ineinandergreifen von Dialogen und Diskursen. Herrscht eine der beiden Methoden vor, ist die Gesellschaft gefährdet.

Die westliche Gesellschaft ist ein spezifisches Kommunikationsgewebe. Nicht nur, *worüber* sie spricht, kennzeichnet sie, sondern vor allem, *wie* sie darüber spricht. Sie hat zwei Dialogarten ausgebildet, den *Kreisdialog* (runde Tische, Parlamente, Kommissionen usw.) und den *Netzdialog* (Postsystem, Telefonsystem, öffentliche Meinung usw.). Und sie hat vier Diskursarten ausgebildet, nämlich *theatralische* (Schulklassen, Vorträge, Konzerte, Theater usw.), *pyramidale* (Kirchen, Armeen, Staatsverwaltungen, industrielle und Parteiapparate usw.), *Baumdiskurse* (Wissenschaft, Technik, Kunst usw.) sowie *amphitheatralische* (Radio, Fernsehen, Kino usw.). Die Geschichte des Westens läßt sich als ein Spiel beschreiben, das diese verschiedenen Spielarten hervorbringt und in dem sie zusammenspielen; als ein Spiel von Strategien, deren Ziel es ist, Informationen zu erzeugen und zu speichern.

Die gegenwärtige Lage ist durch das Vorherrschen der Diskurse gekennzeichnet. Die häufige Klage, wir hätten Kommunikationsschwierigkeiten, ist eine falsch formulierte Klage. Nie zuvor haben die Diskurse, vor allem der Baumdiskurs der Wissenschaft und der amphitheatralische der Medien, so hervorragend funktioniert wie heute. Das Gefühl der Einsamkeit in der Massengesellschaft, das der Klage zugrunde liegt, folgt aus der wachsenden Schwierigkeit, unter dem täglichen und allnächtlichen Bombardement dieser Diskurse mit anderen noch dialogisieren zu können. Wir fühlen uns einsam, weil wir alle die gleichen Informationen besitzen, diese aber nicht mit anderen austauschen können, um daraus neue zu erzeugen.

Der theatralische ist der Diskurs des Stammesältesten, der am Lagerfeuer den jungen Jägern die Mythen, und der Diskurs der Großmutter, die den Kindern die Märchen erzählt. Die Erzählungen enthalten die Modelle der Gesellschaft. Dieser Diskurs ist charakterisiert durch die Tatsache, daß der Sender den Empfängern sein Gesicht zuwendet. Der Sender kann gefragt werden und er muß Antworten geben. Dieser Diskurs

ist für den Dialog offen. Er steht in einer verantwortlichen Stimmung. Der Widerspruch, die Revolution, ist immer möglich, ob am Lagerfeuer, in der Familie, in der Schule, im Theater.

Im späten Neolithikum entsteht daraus ein Nachteil, wenn es gilt, Gehorsam bei Großunternehmungen wie Kanalbauten zu erzwingen. Die Gesellschaft soll hören, nicht aber antworten können. Deshalb werden zwischen Sender und Empfänger Relais geschaltet. Der Sender wird für den Empfänger unzugänglich. Ist der theatralische Diskurs prähistorisch, so ist der pyramidale historisch. Pyramidale Hierarchien wie das Priestertum entstehen, innerhalb derer die Botschaften von einem unzugänglichen Autor (einem Gott) über Autoritäten in Richtung der Empfänger gesandt werden. Die Funktion der Autoritäten ist eine doppelte: Botschaften von Geräuschen «rein» zu halten und Empfängern den Zugang zum Autor zu sperren. Der pyramidale Diskurs hat eine religiöse und traditionelle Stimmung, eine religiöse, weil er mit dem Autor rückverbindet (*religere*), eine traditionelle, weil er die Botschaften stufenweise weitergibt (*tradere*). In Kirche, Staat, Partei und Industrie ist diese Stimmung mehr oder weniger klar erkennbar.

Der Nachteil dieser Diskursart besteht darin, daß sie Dialoge unterbindet. Deshalb baut die Renaissance sie um. Man ersetzt die Relais, also die Autoritäten der Pyramide, durch dialogische Kreise. Die Pyramide soll weitersenden, dabei aber neue Informationen erzeugen. Durch das Einschalten von dialogischen Kreisen entsteht der moderne Baumdiskurs. Er ist verzweigt, weil jeder Dialog eine für ihn spezifische Information ausarbeitet. Die Zweige (Spezialitäten) verzweigen sich immer weiter und kreuzen einander. Je mehr der Diskurs sich spezialisiert, desto «fruchtbarer» wird er. Er speit neue Informationen in immer ungeheurerlicher werdenden Mengen aus. Und je mehr er sich spezialisiert, desto unverständlicher werden seine Botschaften für seine Empfänger. Jeder Dialog «transkodiert» die von ihm empfangene Information in eine spezifische «Sprache», um neue Informationen synthetisieren zu können. So wird zum Beispiel die Aussage

der Molekularbiologie oder des Hyperrealismus nicht nur für den «Laien», sondern auch für am gleichen Baum beteiligte Spezialisten wie Nuklearphysiker oder konkrete Dichter unverständlich. Der Baumdiskurs der Wissenschaft, der Kunst und der Technik ist zwar außerordentlich fruchtbar, aber er leidet darunter, immer weniger Empfänger zu haben. Er führt sich, qua Diskurs, ad absurdum.

Deshalb die Lösung, die Botschaften der Baumdiskurse in einen allgemein verständlichen Code zu übersetzen und sie dann auszustrahlen, also Apparate zu bauen, welche diese Botschaften «transkodieren» und den Empfängern senden. Es entsteht der amphitheatralische Diskurs. Er ist nachgeschichtlich. Die Apparate der Massenmedien sind schwarze Kisten. Sie saugen die Botschaften der Baumdiskurse ein, wandeln sie in eine breiartige Universalsprache (kodieren sie in «Kitsch» um) und senden diesen Brei («Massenkultur») gegen den Horizont aus. Wer immer im Raum, der diese Kisten umgibt, «frei herumschwebt» und mit ihnen «syn-tonisiert» ist, kann ihre Botschaften empfangen. Die Massenmedien sind *Transcoder* von Geschichte in Nachgeschichte. Geschichte, die Baumdiskurse, das progressive Erzeugen von Informationen, ist ihr Input, Nachgeschichte, der Brei ist ihr Output. Ihr Programm ist, historische Linearität (die Folge der Ereignisse und die Folgen) zur ewigen Wiederkehr des Gleichen umzukodieren und als solche auszustrahlen.

Gegenwärtig sind theatralische (zum Beispiel Schule) und pyramidale (zum Beispiel Staat) Diskurse in der Krise. Sie sind «strukturell» überholt, weil sie in ein Kommunikationsgewebe, das von Wissenschaft und Technik einerseits, von Presse und Fernsehen andererseits beherrscht wird, kaum einzubauen sind. Die Baumdiskurse sind gegenwärtig auf die amphitheatralischen ausgerichtet; wiewohl sie immer gewaltiger fortschreiten, erreichen sie die Gesellschaft immer weniger direkt und immer mehr nur mittels der Massenmedien. Die Massenmedien werden zunehmend zur vorherrschenden Quelle all unserer Informationen, das heißt, wir orientieren uns in einer kodifizierten Welt, um handeln zu können. Wir leben in nachgeschichtlicher Stimmung.

Das Programm der theatralischen Diskurse enthält Kreisdialoge. Das Theater ist eine Struktur, die immer fähig ist, sich in einen Kreis umzugestalten. Pyramidale Diskurse sind zur Ausschaltung jeder Art von Dialogen programmiert. In der Armee gibt es nichts zu diskutieren. Im Programm der Baumdiskurse sind elitäre Kreisdialoge enthalten. Sie sind elitär, weil die Teilnahme an ihnen das Lernen der zu dialogisierenden Spezialität voraussetzt. Um dialogisieren zu können, muß man kompetent sein, das heißt, man muß am Konsens der Codes teilnehmen. In der Neuzeit herrschen die Baumstrukturen vor: «Parlamentswahlen», elitäre und kompetente Kreise. Das Programm der amphitheatralischen Diskurse enthält Netzdialoge. Der ausgestrahlte Informationsbrei soll zu allgemeiner Meinung zerredet werden, und der so zerstäubte Brei als Feedback den Apparaten dienen. Nicht Erzeugung neuer Informationen ist das Ziel derartiger Dialoge (der Volks- und der spätkapitalistischen «Demokratien»), sondern Feedback für Apparate. Symptome dafür sind Marketing und Meinungsforschung. Wir fühlen uns einsam, weil wir, wenn wir dialogisieren, meist keine neuen Informationen erzeugen – außer wir funktionieren in irgendeiner Spezialität –, sondern empfangene Informationen zerreden. Demokratie als Teilnahme an nicht-elitären Kreisdialogen ist gegenwärtig praktisch ausgeschlossen. Sie ist nicht im Programm unserer gegenwärtigen Gesellschaft enthalten. Soll der wissenschaftliche Baumdiskurs dialogisch umgestaltet werden, muß die kommunikative Struktur unserer Gesellschaft umgebaut werden. Das ist zunächst eine politische Aufgabe und kann erst in zweiter Linie eine erkenntnistheoretische sein. Man muß zuerst die Wissenschaft politisch verantwortlich machen, das heißt, sie dialogisieren. Aus diesem Grund ist etwa die psychoanalytische Methode, in der man ein Modell sehen kann für die Umwandlung des wissenschaftlichen Diskurses in einen Dialog, verdächtig. Zwar ist sie intersubjektiv, aber sie ist begrenzt auf Privates. Zum Umbau der Wissenschaft wäre eine neue Republik nötig. Ob es jedoch möglich ist, in die gegenwärtige Kommunikationsstruktur einen öffentlichen Raum zu schlagen, um dort die

Wissenschaft umzubauen, ist fraglich. Man müßte zuerst die Apparate der Massenmedien in den Griff bekommen, um mit anderen sprechen zu können. Vorläufig ist eine derartige Gesprächsform noch schwer vorstellbar.

Unser Rhythmus

Die uns programmierenden Apparate sind, zum Teil, synchronisiert. Zum Beispiel ist das Verkehrsweisen mit den Industrieparks synchronisiert, oder der Ferienbetrieb mit dem Schulwesen. Diese Synchronie ist unser Lebensrhythmus.

In der klassischen Stadt spielte die Basilika wechselnde Rollen. Das römische Pantheon führt die Rollen vor Augen. Die Basilika war eine leere, kuppelbedeckte Halle. Sie diente zuerst als Markthalle, also als öffentlicher Raum, in dem die Bürger der Stadt Güter und Gedanken tauschten. Sie war dia-logisch. Später wurde sie in einen Tempel verwandelt, also in einen aus dem öffentlichen Raum herausgeschnittenen Raum (*temenos*), in welchem die Bürger die «Ideen» (Gottesbilder) betrachten. Sie war theoretisch. Als das Christentum von der klassischen Welt Besitz ergriff, diente sie als Kirche. Die gegenwärtige Stadt hat die politische und die theoretische Funktion der Basilika zuerst getrennt, dann gekoppelt, und sie hat beide derartig unprogrammiert, daß sie der apparatistisch kodifizierten Welt dienen. Aber Basilika, leere und kuppelbedeckte Halle, ist sie geblieben. Die eine Funktion hat der Supermarkt übernommen, die andere das Kino. Der Supermarkt simuliert das politische Leben, das Kino das theoretische.

Das Labyrinth des Supermarkts besteht aus Botschaften, die als Bilder – bunte Dosen, Flaschen, Plakate – und als Töne – schreiende Lautsprechermusik und –werbung – kodifiziert sind. Das Labyrinth verschlingt die Empfänger der Informationen. Weit geöffnete Eingänge erwecken die Illusion, als handele es sich um einen öffentlichen Raum, um eine *polis*, als sei der Supermarkt ein Markt, das heißt ein Ort des Aus-

tauschs von Gütern, also ein Ort der Wertung. Aber im Supermarkt kann man nicht dialogisieren. Es gibt dort zu viele «Geräusche», zu viele schreiende, flüsternde und ver-führende Bilder und Töne, als daß sich ein dialogisches Ge-spräch entwickeln könnte. Der Supermarkt ist eine betrügeri-sche Republik. Vor allem ist er eine Illusion des öffentlichen Raums. Er ist eine Falle, er hat keinen freien Ausgang. Will man ihm entweichen, muß man vor engen Schlupflöchern Schlange stehen und Lösegeld zahlen. Der Supermarkt ist der privateste aller Räume. Er ist ein Gefängnis. Er dient nicht dem dialogischen Tausch, sondern er zwingt die Empfänger seiner Botschaften zum «Konsum». Er entpolitisiert die Re-publik, weil er den Dialog in einen imperativen Diskurs um-wandelt. Dies geschieht durch Verlockung, eine für Apparate typische Methode der Verdinglichung des Menschen.

Das Kino ist die Kehrseite des Supermarkts. Sein Eingang ist ein enges Schlupfloch, vor welchem jene Schlange stehen, die an seinen Mysterien teilnehmen wollen. Diese Schlangen sind das Gegenstück zu jenen, die sich an den Ausgangs-löchern des Supermarkts bilden. Der Obulus, den der gläu-bige Empfänger am Eingang des Kinos zu opfern hat, ist die Kehrseite jener Münze, die er im Supermarkt hingibt. Ist das Kinoprogramm beendet, dann öffnen sich die Tore weit, und die nunmehr programmierte Menge strömt breiartig aus, um sich dann in einzelne Tropfen, in «Massenmenschen», zu zerstäuben und später im Supermarkt als Schlange wieder zu artikulieren. Zwischen der Supermarkt- und der Kino-schlange sind weitere, die Masse formierende und informie-rende Kanäle eingebaut, zum Beispiel Autobusse und U-Bah-nen. In ihnen pulsiert der Lebensrhythmus der Masse.

Das Kino ist eine fensterlose Höhle, eine schwarze Gebär-mutter, die alles gebärende und verschlingende «Große Mut-ter». Im Kino erscheinen Schatten, Platons Höhlenmythos beschreibt sie, und Plato kann als der erste Filmkritiker ange-sehen werden. Das Kino ist eine der wenigen uns verbliebe-nen Orte, an denen wir uns «sammeln» können, bevor die Leinwand zu schimmern und die Lautsprecher zu sprechen beginnen. Daher rührt der Eindruck, als sei das Kino ein

Tempel, ein Ort der Beschaulichkeit, ein «Theater», ein Lichtspieltheater: Das ist eine Illusion. Das Kino hat keine Theaterstruktur, es gibt dort keinen Sender auf der Bühne, sondern einen Projektionsapparat, der Botschaften eines abwesenden Senders gegen eine Wand wirft. Im Kino enden Antennen eines Amphitheaters, dessen Zentrum, nämlich die Filmindustrie, jenseits des Horizonts liegt.

Die Illusion, das Kino sei ein Theater, sei ein Ort der Theorie (*theorin* = betrachten), wird von seinem Eingang geweckt. Dort verlocken vielversprechende, zum Teil blinkende Botschaften den Empfänger zur Beschauung. Dringt er in die Höhle vor, so befindet er sich an einem Ort von geometrisch geordneten ausgedehnten Dingen («Sitzen»), die arithmetisch gezählt sind («Platznummern»). Es geht aber nicht um kartesische Angleichung von «denkenden» an «ausgedehnte» Sachen, denn sobald die Empfänger die Sitze besetzen und sich auf ihnen ausstrecken, um die Riesenschatten an der Wand und die in der Halle schwingenden Töne zu empfangen, werden sie selbst zu ausgedehnten Sachen. Das Kino vollbringt das Wunder der Transsubstantiation. Es verwandelt Menschen in Sachen. Und in diesem Sinn ist das Kino eben doch Kirche. Hoch über den Köpfen der Gläubigen und weit hinter ihren Rücken befindet sich der Projektionsapparat, der streifenartig angeordnete Bilder so gegen die Wand wirft, daß sie den Schein erwecken, sich zu bewegen. Die Empfänger wissen von diesem optischen Trug, denn sie kennen die Funktion des Apparats. Viele von ihnen besitzen ähnliche Apparate und wissen sich ihrer zu bedienen. Trotzdem wenden sie ihre Blicke nie gegen den Apparat, um sich von dem Trug zu befreien. Ihr Verhalten ist mit dem der platonischen Gefangenen nicht zu vergleichen. Sie wenden sich dem Apparat nur dann zu, wenn er schlecht funktioniert, zum Beispiel, wenn die Schatten an der Wand zu hüpfen beginnen – statt zu gleiten, wie sie sollen. Sie tun es verärgert darüber, daß der Trug aufgedeckt wurde. Ein unglaubliches Verhalten. Wie können Menschen in einem so hohen Ausmaß mit dem sie verdinglichenden Apparat kollaborieren? Das ist die angesichts von Auschwitz zu stellende Frage, hier allerdings in

einer weit weniger grauenhaften Stimmung. Aber hier wie dort gibt es eine vernünftige Erklärung für dieses ungläubliche Verhalten. Man weiß, daß der Apparat nicht der Sender der trügerischen Botschaft ist, sondern das letzte Glied einer Kette, die das Kino mit dem unzugänglichen Sender verbindet. Es wäre deshalb unvernünftig, sich gegen den Projektionsapparat wenden zu wollen, um ihn zu zerstören. Die trügerische Botschaft wäre damit nicht aus der Welt. Und würde man den im Apparat laufenden Bildstreifen verbrennen, es wäre nichts erreicht, denn er ist nicht das «Original» der Botschaft, sondern das Stereotyp eines unerreichbaren Prototyps. Zahlreiche identische Stereotypen laufen gleichzeitig in anderen Kinos. Man weiß, daß das Kino Endglied eines amphitheatralisch ausstrahlenden Senders und seine Botschaft stereotypisch ist, und daher weiß man, daß das Kino jede Möglichkeit einer Revolution ausschließt. Man empört sich vernünftigerweise nicht dagegen.

Eine vernünftige Erklärung wie diese ist schlecht. Denn unwahr ist, daß sich die Empfänger, obwohl sie wollen, deshalb nicht empören, weil sie nicht können. Wahr ist, daß sie nicht wollen. Sie wollen betrogen werden. Sie gehen ins Kino und bezahlen in der Absicht, betrogen zu werden. Dieser Wille ist der allgemeine Konsens der Massengesellschaft. Anders ist der sich anbahnende apparatische Totalitarismus nicht zu verstehen. Wer die Apparate abschaffen oder sie entmythisieren will, geht gegen den allgemeinen Konsens an. Jeder Emanzipationsversuch aus der Herrschaft der Apparate ist «antidemokratisch».

Dieser allgemeine Wille zum Selbstbetrug ist das Gegenteil von Glauben. Die Kinobesucher glauben nicht an die Schatten, wie etwa die Malaien ans Schattentheater glauben. Sie wissen es «besser». Sie leben nicht magisch, sie leben pseudomagisch. Sie wollen wider besseres Wissen glauben. Sie glauben «bösen Glaubens», sie sind nicht gutgläubig. Die Mythen der Massenkultur sind künstliche Mythen. Von daher ist es naiv, Filme etwa zum Instrument der Aufklärung umzugestalten zu wollen. Das «Kinomedium» selbst ist pseudomythisch und pseudomagisch.

Supermarkt und Kino fachen die Masse zu immer weiterem Fortschritt an. Im Kino wird sie programmiert, um im Supermarkt zu konsumieren, aus dem Supermarkt wird sie entlassen, um im Kino durch neue Programme wieder aufgetankt zu werden. Der Metabolismus der Masse ist dieses kybernetisch zu erfassende Kreisen vom Kino zum Supermarkt zum Kino. Angesichts dieses Phänomens wird die «Wiederkehr des Gleichen als Wille zur Macht» konkret ersichtlich. Der Fortschritt ist der Rhythmus des Kreisens. Die Kinogramme sind die «alte Geschichte, die ewig neu bleibt». Kurz, immer neue Variationen über das gleiche Thema, Permutationen von Elementen, die in einem «Protospiel» programmiert sind. Die «Lichtspiele» sind Spielarten, Strategien eines im Dunkeln einer schwarzen Kiste programmierten Spiels. Und die Supermärkte sind Orte, an denen dieses «Protoprogramm» realisiert wird.

Die Programmatoren, die Supermarktplaner und Filmproduzenten, glauben, über dem Spiel zu stehen. Der Filmproduzent greift mit Schere und Klebstoff von außen in den Streifen ein, um daraus eine Geschichte zu machen. Er transzendiert die Geschichte, er spielt mit Geschichten. Er lebt transhistorisch. Aber ebenso wie die Kameraleute, Visagisten, Schauspieler und zuletzt die Kinobesucher, die er samt und sonders zu programmieren glaubt, ist er ein Funktionär des «Filmindustrie» genannten Apparats. Die Programmatoren sind selbst programmiert. Das wird konkret ersichtlich, wenn man beobachtet, wie sie selbst vom apparatischen Rhythmus ergriffen sind. Wie alle anderen pendeln auch sie vom Kino in den Supermarkt und vom Supermarkt ins Kino.

Supermarkt und Kino sind zwei Flügel eines der vielen Ventilatoren, der zahlreichen Windmühlen, die immer autonomer von menschlichen Entscheidungen über den Köpfen der Masse rotieren und den Rhythmus unseres Lebens schlagen. Dabei werden alle Menschen zu gleichem Mehl zermahlen. Auch die «Eliten», auch die Programmatoren folgen dem Rhythmus der automatischen Drehung. Die einzige Hoffnung ist die sture Dummheit der Apparate in ihrem mechani-

schen Rhythmus, ist das Absurde, das «Windhafte» der Drehung. Will man den Apparaten auf die Schliche kommen, muß man versuchen, ihre sture Absurdität gegen sie selbst auszuspielen, das heißt, aus dem allgemeinen Rhythmus auszubrechen – unter der Gefahr, zentrifugal ins Nichts geschleudert zu werden.

Eine tiefe Veränderung unserer Wohnweise ist im Gange. Sie ist nur mit jener zu Beginn der jüngeren Steinzeit vergleichbar, als die Menschen sesshaft wurden. Wir allerdings sind dabei, die Selbsthaftigkeit aufzugeben. Immer zahlreicher siedeln einzelne, aber auch Gruppen über. Die Lage bietet einem distanzierteren Beobachter das Bild eines Ameisenhaufens, der von einem transzendenten Fuß aufgescheucht wurde.

Das Phänomen entspricht nicht einer Rückkehr zum Nomadismus. Roma und Sinti übersiedeln nicht, sie sind in ihrem Stamm verwurzelt. Wohnen bedeutet nicht, in unbeweglichem Bett zu schlafen, sondern in gewohnter Umgebung zu leben. Das Heim ist nicht notwendigerweise ein ständiger Ort, sondern ein vertrauenswürdigter Stützpunkt. Sein Heim verloren zu haben, heißt nicht, einen Ort verlassen zu haben, sondern in Ungewohntem leben zu müssen, in einer Umwelt, in der wir uns nicht wiedererkennen. Wir sind in der Übersiedlung, weil sich unsere Welt bis zur Unkenntlichkeit verändert, weil sie ungewöhnlich und daher unbewohnbar wurde. Wir können uns daran nicht gewöhnen.

Gewöhnliches wird nicht wahrgenommen. Gewohnheit ist eine undurchsichtige Decke. An der heimatischen Landschaft werden nur Veränderungen festgestellt, nicht grundlegende Gestalten. Wenn wir unsere von Apparaten kodifizierte Welt als ungewöhnlich erleben, heißt das, daß sich ihre grundlegenden Gestalten verändert haben. Wir sind entwurzelt, weil sich der Boden, in dem wir wurzeln, tektonisch verschoben hat. Eben das erlaubt uns, einen von vorangegangenen Generationen nicht einnehmbaren kritischen Standpunkt zur Welt zu besetzen. Da die Welt nicht mehr vertrauenswürdig ist, da

wir darin fremd sind, können wir, besser als unsere Ahnen, die Lage kritisieren. Aber der kritische Standpunkt ist keine Wohnung. Man kann, wie Kant wußte, den Zweifel nicht bewohnen. Wir kritisieren aus Heimweh. Wir sind infolge unserer radikalen Entfremdung gegenreformatorisch.

Die von Apparaten kodifizierte Welt ist auch deshalb ungewöhnlich und unbewohnbar, weil sie eine Völkerwanderung hervorruft, welche zusätzlich die Umwelt zur Unkenntlichkeit verändert. Nicht nur die Inder in London, auch die Londoner, und nicht nur die Nordestinos in São Paulo, auch die Paulistaas haben die Heimat verloren, weil London und São Paulo unkenntlich wurden. Die gegenwärtige Völkerwanderung bringt Geographie und Geschichte durcheinander, so daß wir konkret die Welt als vierdimensionale Raumzeit erleben. Sie ist mit den hergebrachten historischen Kategorien nicht mehr zu fassen. Die Völkerwanderung synchronisiert verschiedene Geschichten: Die mystische Zeit der Inder und die magische der Nordestinos sind Zeitgenossen der westlichen Gegenwart, weil sich ihre geographischen Räume vermengen.

Diese Völkerwanderung besteht aus aufeinanderfolgenden Wellen von Barbaren, welche vom Horizont unserer Lebenswelt ins Zentrum rücken. Sie kommen diesmal nicht aus der Steppe, sondern sie quillen aus den offenen Gebärmüttern unterwürfiger, unterernährter farbiger Mädchen, den Stammesmüttern der Zukunft. Wenn wir die Gesichter dieser Matriarchen betrachten, sehen wir die dreifache Vergewaltigung, deren Opfer sie sind: seitens ihrer Männer, seitens ihrer heimischen Bourgeoisie, seitens unserer Apparate. Wir erkennen in den Gesichtern der leidenden Mädchen unsere eigenen Verbrechen wieder. *Das Antlitz der Zukunft trägt die Züge unserer vergangenen Umarmen.* Darin liegt ein Grund unseres Übersiedelns. Wir fliehen vor unserer eigenen Vergangenheit. Die Zukunft verfolgt uns. Die Wellen der Babies mit Hungerbäuchen zwingen uns zum Fortschreiten.

Die Zukunft im Rücken zu haben, daran können wir uns nicht gewöhnen: Daß wir, wenn wir fortschreiten, uns nicht zur Zukunft hinbewegen, sondern versuchen, ihr zu entweichen;

daß der apparatische Fortschritt des Westens ein Versuch ist, die ihn bedrohende Zukunft in Gestalt der hungernden Babies zu vermeiden. Das ist das Ungewöhnliche an der Gegenwart: Der Fortschritt ist reaktionär geworden.

Das Fürchterliche an der gegenwärtigen Völkerwanderung ist jedoch etwas anderes, nämlich die Tatsache, daß die Babies mit Hungerbüchen, diese künftige Menschheit, in die gleiche Richtung vorrücken, in die wir vor ihnen fliehen. Sie versuchen, uns einzuholen, um uns überholen zu können. Sie sind «in Entwicklung begriffen», das heißt, sie eilen dem gleichen Abgrund entgegen, in den zu stürzen wir im Begriff sind. Die Entwicklung zu den Apparaten hin hat die gesamte Menschheit ergriffen.

Drei Tendenzen dieser Bewegung können unterschieden werden: eine kurzfristige, eine mittelfristige und eine langfristige. Die kurzfristige ist die der am Strand sich brechenden Wellen. Die mittelfristige ist die der Gezeiten. Die langfristige ist die, dank derer sich die Konturen der Kontinente verändern. Die gegenwärtige Völkerwanderung muß von diesen drei einander überlagernden Ebenen aus betrachtet werden, wollen wir sie verstehen. Jede Verwechslung der Ebenen macht das Phänomen noch unheilvoller.

Die kurzfristige Bewegung äußert sich in der Ersten Welt als Stau auf der Autobahn, in der Dritten Welt als überfüllte Lastwagen, welche den Rhythmus der Monokulturen begleiten. Die mittelfristige Bewegung äußert sich in der Ersten Welt als soziale Mobilität (Verbürgerlichung des Proletariats und sein Verfall zu Arbeitslosen), in der Dritten Welt als ungeheure Blähung der Städte. Die langfristige Bewegung äußert sich auf der ganzen Welt als unerbittlicher Vormarsch des «Südens» gegen den «Norden», als äußere und innere Zersetzung der Ersten Welt durch die Dritte.

Wie gefährlich es ist, diese drei Bewegungen nicht zu unterscheiden, zeigt das Beispiel «Städteplanung». Die Urbanisten versuchen, die mittelfristige Tendenz zu kanalisieren. Mit den französischen *villes nouvelles* wird versucht, den Nordafrikanern «Heime» zu bauen, und mit den brasilianischen *desfilamentos* wird versucht, die Nordestinos in die okzidental-

Städte des Südens zu integrieren. Sie planen auf zwanzig Jahre. Aber damit überschreiten sie die mittlere Frist und dringen in die lange ein. Was die Urbanisten bauen, sind keine «Heime», sondern Durchgangslager. Die Babies mit Hungerbüchen werden gar nicht so lange in den Projekten verharren, die die Urbanisten entwerfen. Sie werden sich nicht so lange gedulden. Sie werden zuerst aus den *desfilamentos* von São Paulo nach Brasilia übersiedeln, von dort in die *ville nouvelle* von Grenoble, um schließlich in die «historischen» Stadtmitteln zu dringen. Die Zukunft ist dicht hinter uns und kann nicht mittelfristig eingedämmt werden. Die Urbanisten haben das Wesen der Völkerwanderung nicht begriffen. Sie planen zu kurzfristig.

Eine solche kurzfristige Planung ist allerdings verständlich. Phänomene wie Babies mit Hungerbüchen in Grenoble scheint es immer gegeben zu haben, demzufolge scheinen sie mittelfristig bewältigbar zu sein. Aber die Grenobler Babies sind mit Sudetendeutschen in Bayern nach dem Zweiten Weltkrieg oder Pieds-noirs nach dem Algerien-Krieg nicht vergleichbar. Sie kommen nicht als Flüchtlinge, sondern als Verfolger. Die Inder brechen in London ein, die Türken in Hamburg, die Algerier in Paris und die Nordestinos in São Paulo. Die Urbanisten erkennen das nicht, weil sich die Verfolger nicht wie Sieger verhalten. Die Inder kommen nicht nach London, wie die Londoner im vergangenen Jahrhundert nach Delhi kamen. Sie bewohnen Slums, nicht Paläste. In der gegenwärtigen Völkerwanderung gibt es Verfolger und Befolgte, aber es ist bei ihr sinnlos, zwischen Siegern und Besiegten unterscheiden zu wollen. In dieser Völkerwanderung entwickelt sich die gesamte Menschheit: Niemand kann mehr wohnen. In diesem Sinn sind alle Menschen Besiegte. Wenn die Dritte Welt sich schneller entwickelt als wir, wenn sie im Begriff steht, uns einzuholen, dann heißt das für sie, daß sie dabei ist, ebenso wie wir programmiert zu werden. Das ist die langfristige Tendenz der gegenwärtigen allgemeinen Übersiedlung.

Der gegenwärtige Einbruch der Dritten Welt in die Erste ist ungewöhnlich, weil die Einbrecher Babies sind. Für einen

derartigen Einbruch besitzen wir keine Verhaltensmodelle. Anstatt hypokritische Strategien wie «Entwicklungshilfe» zu verfolgen, sind neue Modelle zu bauen. Seltsamerweise können wir sie in der Ästhetik finden. Das Gewöhnliche wird zwar nicht wahrgenommen, aber als angenehm, als «hübsch» empfunden. Das ist die existentielle Grundlage des Patriotismus: Die Heimat ist hübscher als die Fremde. Patriotismus ist Kitsch: Das Gewöhnliche wird als hübsch empfunden. Das Ungewöhnliche ist schrecklich. Es ist hassenswert, häßlich. Kinder mit Hungerbäuchen in Grenobles sind häßlich. Aber der Sprung aus dem Gewöhnlichen ins Ungewöhnliche ist, wenn er gelingt, Schönheit. Die Schönheit freilich wird wieder der Kitsch, wenn man sich an sie gewöhnt hat: Kitsch – Schrecken – Schönheit – Kitsch – der ästhetische Zyklus, der Kunstgeschichte ist.

Der Sprung aus dem Gewöhnlichen ins Ungewöhnliche muß gelernt werden. Die Kubisten mußten lernen, von der *Rive Gauche* nach Afrika zu springen, und die Empfänger ihrer Botschaft mußten lernen, den Sprung nachzuvollziehen. Wer an Bratwurst gewöhnt ist, findet das Verspeisen von Affenhänden schrecklich. Erlernt er es, kann er es köstlich finden. Dann aber beginnt die Gewohnheit die Schönheit wieder zu verdecken: Alle Stümper malen kubistisch, und Konserven mit Affenhänden sind im Supermarkt erhältlich. Ob diese Verwandlung von Schönheit in Kitsch unvermeidlich ist, oder ob es eine Schönheit gibt, deren Information so reich ist, daß sie nie erschöpft wird («ewige Schönheit»), ist eine hier nicht zu erörternde Frage. Die Gefahr, daß wir Babies mit Hungerbäuchen hübsch finden, ist verächtlich.

Wir sollten die hungernden Babies nicht als häßlich, sondern als schön erkennen, in den Gesichtern der vergewaltigten farbigen Mädchen nicht unsere eigenen, hassenswerten Untaten, sondern ihre für uns außergewöhnliche Schönheit erkennen lernen. Mit anderen Worten, wir müssen lernen, uns in der uns verfolgenden Zukunft wiederzuerkennen, die uns Verfolgenden anzuerkennen, sie zu lieben. Eine nicht zu unterschätzende Leistung müssen wir vollbringen, nämlich eine Zukunft zu lieben, die dabei ist, uns aufzufressen. Und zwar

nicht, damit wir dieses Auffressen verhüten, sondern im vollen Bewußtsein des Aufgefressenwerdens. Falls wir diese Leistung nicht vollbringen, haben wir keine Zukunft. Die uns fressenden Babies *sind* unsere Zukunft.

Eine derartige Leistung ist nicht übermenschlich (zum Beispiel «christlich»), sie ist immer und überall vollbracht worden. Jeder Mensch wird, wenn er altert, zu einem Fremden in einer für ihn ungewöhnlichen, unbewohnbaren Welt seiner Enkel. Wir müssen lernen, die Babies mit den Hungerbäuchen als unsere Enkel zu lieben, und das heißt anerkennen, daß unsere westliche Gesellschaft senil ist. In dieser Anerkennung liegt eine Hoffnung, zwar nicht für uns, aber für die, welche im Begriff sind, uns einzuholen, um uns aufzufressen – die Hoffnung nämlich, daß es ihnen auf für uns unvorstellbare Weise gelingen wird, unsere Apparate in den Griff zu bekommen und der gegenwärtigen Völkerwanderung («Entwicklung») ein Ende zu bereiten, daß unsere Enkel nicht nur uns, sondern auch unsere Apparate auffressen. Die Kunst, die wir zu erlernen haben, ist *ars moriendi*, die höchste der Künste. Im Tod kann man wohnen.

Die Worte Modell, Modulation, modern und Mode entstammen der Wurzel *m. d.*, welche «messen» bedeutet. Diese ursprüngliche Bedeutung ist uns nicht immer gegenwärtig. Zum Beispiel ist uns nicht immer bewußt, daß Modernität als fortschrittlicher Modellwandel eigentlich «Vermessenheit» bedeutet. Die Bedeutung von «messen» liegt der von «werten» nahe (Maßstäbe werten). Auch diese wertende Konnotation der erwähnten Worte gerät sukzessive in Vergessenheit: Beim Begriff «Mode» denken wir vor allem an Kleider.

Im Fall von Kleidermode ist von einer fortschreitenden Verbesserung, also von Wertung, keine Rede. Man kann die Meinung vertreten, daß die Automodelle der achtziger Jahre besser sind als die der siebziger, man kann Keynes' Wirtschaftsmodell für besser als das des klassischen Kapitalismus halten, man kann die Erkenntnismodelle der Einsteinschen Physik als einen verbessernden Fortschritt im Vergleich zu den Newtonschen Modellen ansehen, aber daß Männerhosen keine Taschen mehr haben, ist wohl nicht als Verbesserung des Hosenmodells anzusehen. Auf dem Gebiet der Kleidung ist der Begriff der Modellveränderung vom Begriff der Wertung unabhängiger als auf den meisten übrigen Gebieten. Wenn wir also beim Wort «Mode» vor allem an Kleidung denken und nicht an Autos, Wirtschaftssysteme oder wissenschaftliche Theorien, dann ist das ein Beweis dafür, daß der Fortschritt für uns wertlos wurde.

Allerdings läßt sich die These verfechten, wonach Kleidermode eine Kunsttendenz ist und demzufolge nicht mit «politischen» (Wirtschaftssystemen) oder mit «epistemologischen» (Wissenschaftstheorien), sondern mit «ästhetischen» (Kunstrichtungen) Tendenzen verglichen werden sollte.

Nicht also ethische oder erkenntnistheoretische, sondern ästhetische Werte sind bei der Modellveränderung der Kleidung im Spiel. Aber selbst dann wird man zugestehen müssen, daß die Tendenzen in der Kleidermode, verglichen mit denen in der Malerei oder Musik, sprunghaft und nicht linear sind, also ästhetisch «minderwertig». Auch so gesehen ist unser Verbinden von Mode und Kleidung ein Beweis für unseren Verlust des Glaubens an den Fortschritt.

Weil das so ist, ist das Gebiet der Kleidung das erste, wo der Fortschritt nicht mehr vor sich geht. Es ist das erste, wo wir nicht mehr modern sind. Das Gebiet der Kleidung bietet das Bild eines Chaos. Jeder meint, sich so kleiden zu können, wie er will, ohne sich um irgendwelche Modelle kümmern zu müssen. Es scheint also, als sei das Gebiet der Kleidung das erste, wo wir der Programmierung durch einen Apparat entgehen, in dem Pariser oder römische Haute Couture durch Kanäle wie Kleidergeschäfte und Modejournale ihre Modelle amphitheatralisch ausstrahlen.

Falsch, denn Leute kleiden sich nicht, wie sie wollen, sondern wie sie meinen, sich kleiden zu müssen. Kein Chaos, sondern ein komplexes System von Uniformen ist augenfällig: Uniformen für befreite Frauen (lose Brüste), für Antrassisten (Afrolook), für Neue Linke (Cordhose) und Neue Rechte (Lederjacken), für Intellektuelle (Rollkragen), für Studentinnen (Nachthemd und Stiefel) und welche für Theologen «nach dem Tod Gottes», für Pazifisten, für konservative Politiker, für erfolgreiche Unternehmer. Man sieht ein System von Uniformen für jene, die ablehnen, Uniformen zu tragen. Dieses System ist ein Code, Kleiderträger können entziffert werden. Wer den Code kennt, weiß alles Wissenswerte über den Kleidungsträger, über seine wirtschaftliche, soziale und politische Stellung und seine philosophische und religiöse Meinung. Deshalb ist diese Methode einer multiformen Uniformisation weit wirkungsvoller als die des alles in Blau gleichschaltenden Maoismus. In einer derart programmierten Kleiderszene ist es für Zensoren leichter als in China, Ketzler zu finden.

Früher war das anders. Wollte man damals die Träger erken-

nen, mußte man *durch* ihre Kleider lesen, nicht *aus* ihnen. Damals gingen die Menschen verkleidet. Die falsche Eleganz des Vorstadt-Beau, die rührende Unbeholfenheit des Bauern im Sonntagsanzug, die linkische Art, wie sich Japaner europäisch kleideten, das waren damals Fingerzeige. Jetzt verraten die Kleider die Träger nicht mehr, sondern Kleider verkleiden. Jetzt sind Kleider keine Masken mehr, die zu lüften wären. Sie sind jetzt Etiketten, Schlagworte, keine durchsichtigen Lügen. Man kann sie nicht der Lüge strafen, denn ein Schlagwort ist weder wahr noch falsch, sondern es ist ein Programm.

Kleider sind Verhaltensmodelle ihrer Träger und Aufrufe an den Beobachter geworden, sich ebenso zu verhalten. Einst waren Kleiderträger Empfänger von Modellen (die Damen der guten Gesellschaft), und manche waren Sender von Modellen (die wunderbarlich gekleideten Käuze). Jetzt sind sie Übermittler von Modellen, das heißt Kanäle für Botschaften, und zwar von solchen, die von Punkten jenseits ihres Horizonts ausgestrahlt werden. Die Kleider spielen jetzt eine andere kommunikative Rolle als früher. Damals gab es allgemein anerkannte Autoritäten. Sie schrieben vor, wie man sich zu kleiden hat. Diese pyramidalen Autoritäten beherrschen die Szene nicht mehr. Die Leute lehnen die hierarchische Autorität ab. Nur beweist die Szene, daß das Ablehnen von Autorität nicht Befreiung bedeutet. Die Modepyramide ist von einem Mode-Amphitheater abgelöst worden, einem multiformen Modetotalitarismus, der dem einzelnen die Wahl gestattet, um ihn besser programmieren zu können. Die Krise der Autorität führt in unserer Lage nicht etwa zu Freiheit, zu Emanzipation, sondern zu kybernetischem Totalitarismus («permissive Gesellschaft»).

Auf all unseren Kulturgebieten erkennt man die Modeszene wieder, auf dem Gebiet der Politik, der Kunst, der Philosophie, der Religion, ja selbst auf dem angeblich «voraussetzungslosen» der Wissenschaft und ihrer Anwendung, der Technik, herrscht das gleiche, in der Kleiderszene ersichtliche scheinbare Chaos. Überall herrscht «Autoritätskrise», überall erweist sich das scheinbare Chaos als komplexes

System von einander widersprechenden Orthodoxien und Dogmatismen, kurz, als kybernetisch programmiertes Chaos. Dabei handelt es sich um eine äußerst wirkungsvolle Programmform. Für jeden Ketzler steht eine besondere Uniform zur Verfügung. Das Programm sieht alle möglichen Abweichungen voraus und «rekupert» sie automatisch. Kurz, automatischer Totalitarismus dank Feedback.

Eine der Methoden dieses Totalitarismus ist Wahlfreiheit. *Washington Square* in Manhattan, diese vorzügliche Bühne der gegenwärtigen Kultur, kann dafür als Beispiel dienen. Man sieht dort reife Damen in pornographisch verzierten Blusen auf Rollschuhen, riesige Schwarze in Naziformen mit bunt bekleideten Scholzhündchen an der Leine, barfüßige Mädchen in violetter Haarpracht und glasperlenbehängte zerrenden Bluthunden. Diese Menschen haben «frei gewählt». Der Fächer ihrer Wahlmöglichkeiten ist außerordentlich «offen». Was man sieht, ist kybernetischer Totalitarismus, nicht «Originale», sondern aneinandergeklebte Stereotypen von ausgestrahlten Prototypen, was man sieht ist Collage, eben programmiertes Chaos.

Die Szene auf dem *Washington Square* verleitet zu einem Vergleich mit dem bunten Treiben auf einem gotischen Marktplatz. Die graue Eintönigkeit der modernen Großstadtmasse ist wieder aufgehoben worden. Wir sind wieder in Farbe gebadet. Aber dieser Vergleich führt in die Irre. Damals war die Buntheit Ausdruck einer Vielfalt von Manifestationen eines allgemeinen Konsenses, eines «Glaubens», sie war autoritätstreu, «katholisch». Die Vielfalt war damals Variation einer autoritär gesendeten Botschaft. Auf dem *Washington Square* ist die Vielfalt Permutation verschiedener, mosaikartig programmierter Prototypen. Sie ist autoritätsfrei und funktioniert automatisch. Statt Konsens hat sie Programm, statt Glauben hat sie Funktionen. Statt in einer hierarchischen Pyramide spielt sie sich in einem vermassenden Amphitheater ab. Auf dem gotischen Marktplatz sah man eine bunte Gemeinenschaft, auf dem *Washington Square* sieht man eine bunte Masse.

Die graue Masse der Modernität ist überholt, aber nicht in

Richtung einer bunten Gemeinschaft. Das graue Gestein des Proletariats zerstäubt in bunte Sandkörner, die Dünen bilden, je nach den Winden, welche die Szene von außen her anfachen. Die Wahlfreiheit erweist sich nicht als Entscheidung, sondern als Pendeln zwischen den verschiedenen Windrichtungen, was die Unstetigkeit der Dünenformen, ihre Scheckigkeit, erklärt, weil das Sandkorn bald her, bald hin geweht wird. Die Buntheit der Szene ist Folge einander kreuzender äußerer Impulse. Die ins Astronomische ansteigende Zahl der Körner erlaubt weder eine kausale noch eine statistische Erklärung der Dünen. Sie sind nur *kybernetisch* erklärbar. Trotz ihrer Buntheit sind sie schwarze Kisten. Sie werfen die Frage nach ihrem Input auf. Woher kommen die Winde, die die Dünen anhäufen, und wer ist es, der sie entfacht? Wo und wer sind jene, welche die autoritäre Haute Couture ersetzt haben und nach deren Modellen sich die Menschen jetzt kleiden? Wer entwirft die Modelle für Hippiehosen und Motorradhelme? Wo sind die Prototypen all dieser grotesken, zusammengewürfelten Stereotypen «verborgen»? Kurz, welchem Interesse dienen die Programme, welche die bunte Masse inspirieren, sich zu Dünen zu häufen? Das ist die politische Frage. Sie hat eine enttäuschende, weil entpolitisierte Antwort. Die Prototypen unserer Kleidung sind nirgendwo «teuflich verborgen». Hier gibt es nichts zu «entmythisieren». Sie dienen keinem fundamentalen Interesse, obwohl viele Menschen von ihnen profitieren. All diese Prototypen kommen in einem blinden Zusammenspiel von Zufall und Notwendigkeit automatisch zustande. Ein sturer, von menschlicher Entscheidung autonomer Apparat, der keinem menschlichen Interesse dient, programmiert die Kleiderszene. Die Szene entwickelt sich, sie wird immer bunter, weil sie einer inneren Trägheit dieses Apparats gehorcht, in welchem alle möglichen Permutationen programmiert sind. In solch einem absurden Spiel werden alle möglichen Spielarten zufällig notwendig, etwa die Verbindung von Naziuniform und Schoßhund. Die politische Frage erhält in unserer Lage eine kybernetische Antwort. So peinlich er auch sein mag, aus der Betrachtung unserer

Kleidung haben wir folgenden Schluß zu ziehen: Wenn wir eine Änderung unserer Lage beabsichtigen, dann können wir nicht politisch handeln, sondern wir müssen kybernetische Spielstrategien anwenden.

Das neunzehnte Jahrhundert und die erste Hälfte des zwanzigsten waren von Gigantismus gekennzeichnet. Städte, Maschinen, Imperien, Gewinne, Sportrekorde, alles wuchs ins Riesenhafte. Die Ansprüche auf Genuß, Erlebnis, Erkenntnis wurden maßlos. Neben einer derartigen Elefantiasis läßt sich seither auch die entgegengesetzte Tendenz beobachten: hin zum Lilliputianismus, zum Zwergenhaften, zur Miniaturisierung. Schlagworte wie «think small», «small is beautiful» oder «less is more» beginnen mit den großen und großartigen Reden in Konkurrenz zu treten. Eine «alternative» technische und industrielle Revolution scheint sich anzubahnen. Wie ist diese Tendenz zur Winzigkeit inmitten einer Welt zu deuten, deren Bevölkerung in die Milliarden explodiert, in der Megatonnen drohen und Massenmedien maßlose Mengen von Informationen an unzählige Empfänger senden? Das Schrumpfen hat auf dem Gebiet der Physik seinen Ausgang genommen. Newtons Modell einer unendlichen und ewigen Welt hat dem einer endlichen und sich in Runzeln von Runzeln einbuchten Welt weichen müssen. Andererseits hat sich das Interesse auf die kleinsten und flüchtigsten Teile verschoben. Gemeinsam mit der bedrohlichen Bedeutung, die der Begriff «Atom» annahm, hat dies die Erkenntnis bewirkt, daß das Winzige zumindest ebenso faszinierend ist wie das Riesige. Aus der Physik wurde diese Erkenntnis auf eine ganze Reihe ihr fremder Gebiete übertragen. Auf politischen Gebiet begannen kleine Grüppchen von Terroristen die riesigen Apparate von Staat und Parteien anzugreifen. Auf gesellschaftlichem Gebiet griff die Einsicht um sich, daß «Revolution» nicht unbedingt Umwälzung der gesamten riesigen Ordnung, sondern auch Umformung ihrer kleinsten Ele-

mente wie Ehe, Familie, Arbeitseinheit sein kann. Auf wirtschaftlichem Gebiet begannen sich den gigantischen Apparaten der multinationalen Konzerne kleinste Einheiten des «do it yourself» entgegenzusetzen. Auf künstlerischem Gebiet sind neben den riesigen Massenshows des Vergnügungsapparats Phänomene wie Minimal art, Happening, Miniaturkompositionen der Zwölfötner zu verzeichnen. Auf religiösem Gebiet entstehen neben den großen traditionellen Kirchen winzige, oft violente Sekten. Alle diese Tendenzen zum Minimalen geben vor, Alternativen zu den Apparaten zu bieten. Dabei handelt es sich um eine Täuschung. Dies läßt sich auf technischem Gebiet erkennen, wo die Tendenz zum Winzigen am besten ersichtlich wird, weil sie dort am greifbarsten ist. «Intelligente Werkzeuge» sind Instrumente, die mit Miniaturgedächtnissen und -programmen ausgestattet sind, welche selbstständig spezifische Aufgaben ausführen. Bezeichnenderweise haben die Roboter jeden Anthropomorphismus verloren, den ihnen früher die *Science fiction* verlieh. Diese Werkzeuge, die nicht etwa anti-apparatisch, sondern selbst-Apparate sind, die innerhalb der riesigen Apparate funktionieren, werden zusehends kleiner, zahlreicher, billiger und intelligenter. Aus der Industrie strömen sie in die öffentliche und private Verwaltung und von dort in den Wohnraum und in die Küche. Wo immer sie Fuß fassen, verwandeln sie die Szenen in Apparate. Zum Beispiel verwandeln intelligente Scheren, die selbstständig Kleider zuschneiden, Schneidereien in Apparate, oder *Word processor*; die selbstständig Briefe schreiben, Büros in Apparate. Stellt man sich einen Werkzeugkasten vor, der solche Werkzeuge beinhaltet und in jeder Garage steht (so wie jetzt Autos in ihr stehen), hat man ein Bild der nachindustriellen Gesellschaft vor Augen: einer total apparatisierten Gesellschaft.

Das Prinzip, auf dem die Miniaturisierung von Gedächtnissen und Programmen beruht, sind die Halbleiter, die sogenannten Chips, welche erlauben, eine große Menge von Informationen auf kleinstem Raum zu speichern. Es handelt sich um eine Gegenrevolution gegen die industrielle Revolution, und wenn sie gelingt, wird sie das Leben der Menschen

ebenso grundsätzlich wie diese verändern. Die industrielle Revolution bestand in einem Verschieben der Modelle. In der vorindustriellen Gesellschaft hatte der Handwerker sein Modell «im Kopf». Der Industriearbeiter empfängt es in Gestalt eines Werkzeugs, das vom Werkzeugmacher auf der Grundlage von Berechnungen und Zeichnungen des Ingenieurs hergestellt wurde. Die Gegenrevolution der Chips verschiebt die Modelle aus den stählernen Werkzeugen ins Programm der intelligenten Werkzeuge, und sie liefert diese Modelle dem Verbraucher ins Haus, der in die Lage versetzt wird, sein Produkt selber herzustellen.

In der vorindustriellen Gesellschaft waren die Modelle «Ideale». Der Schuster hatte ein Bild des idealen Schuhs im Kopf und versuchte, mit den ihm zur Verfügung stehenden Werkzeugen das Leder zu zwingen, sich nach diesem Vorbild zu formen. Sein Ziel war, einen idealen Schuh zu erzeugen. Dies kennzeichnet die gesamte Philosophie und Religion der Antike und des Mittelalters: Von Platon bis Thomas von Aquin werden die Modelle als Ideale, als ewige und unveränderliche «Werte» angesehen, die sich dem Glauben und dem theoretischen Schauen offenbaren. Seit der industriellen Revolution sind die Modelle manipulierbare und ständig verbesserbare Formen. Seit Kant hat sich die moderne Philosophie, mit Marx und Nietzsche als zentralen Figuren, mit der Manipulierbarkeit der Modelle befaßt. Sie war modern, eben weil sie die Modellierbarkeit der Modelle annahm. «Erkennen» wurde zum Anpassen der Modelle an das Erkannte. Politik wurde zum Ausarbeiten von Gesellschaftsmodellen. Die entscheidende politische Frage lautete: «Wer soll die Produktionsmittel besitzen, innerhalb welcher Modelle sollen sie ausgearbeitet und angewandt werden?»

Die Gegenrevolution der Chips verwandelt Modelle zu Information. Dadurch verschiebt sich das Interesse des philosophischen Denkens auf strukturelle und logische Fragen, statt «kritisch» wird es «analytisch». Auf politischem Gebiet verschiebt sich die leitende Fragestellung von der Kritik des Besitzes auf die Analyse des Gesellschaftsprogramms. Auf künstlerischem Gebiet geht es nicht mehr um «Originalität»,

das Ausarbeiten neuer Modelle, sondern um ein Gleichgewicht von «Geräusch» und «Redundanz» zur Erreichung eines Maximums von Information. Die Gegenrevolution der Chips schafft das moderne Leben ab und ersetzt es durch noch nicht vorstellbare Lebensformen.

In den Programmen der intelligenten Werkzeuge sind die Modelle weder ewige Ideale noch manipulierbare Formen, sondern winzige «Imprints». Weder kommen sie aus dem Reich der ewigen Ideen, noch sind sie von genialen Technikern, Wissenschaftlern, Politikern oder Philosophen «erfunden» worden, sondern es handelt sich um Resultate einer minutiösen Kombination von «Bits» seitens anonymen Systemanalytiker, Programmierer und vergleichbarer Funktionäre. Sie erinnern weder an Götterbilder noch an Visionen, sondern an Mosaik. Es sind funktionelle Ideogramme. Ihr Charakter ist orientalisch. Es ist kein Zufall, daß die Gegenrevolution der Chips in Japan am schnellsten um sich greift. Seine Suche nach Miniaturisierung der Erzeugung und der Gesellschaft macht China zu dem gebotenen Feld für Kybernetisierung. Mit seiner «Kulturrevolution» und den darauffolgenden «großen und kleinen» Schritten hin und her ist der Maoismus ein Beispiel des für intelligente Werkzeuge gültigen Denkens. Der Maoismus ist konfuzianisch, also gegenrevolutionär: er strebt einen mosaikartigen Gesellschaftsapparat an, der von funktionären programmiert wird. Die Miniaturprogramme der intelligenten Werkzeuge entstammen jenem Geist, der Zwergbäume und Zwerghähne herstellt. Die Gegenrevolution der Chips wird die Menschheit konfuzianisieren. Sie wird sie mandarinisieren und robotisieren.

Die Verteidiger der Miniaturisierung, der «alternativen Technik», neigen dazu, in ihr eine Rückkehr aus der wahnhaften Vermessenheit des Gigantismus zu menschlichen Maßstäben zu sehen. Die kleine Aktionsgruppe, das kleine Unternehmen, der kleine windangetriebene Generator, das Gemüsebeet im Hinterhof erscheinen ihnen wie eine Beschränkung auf menschliche und daher sinnvolle Dimensionen. Sie befinden sich im Irrtum. Winziges ist noch weniger

menschlich als Riesiges. Riesiges läßt sich wenigstens anstarren, Winziges aber verschwindet aus dem Blickfeld. Nie ist der Mensch weniger «Maß aller Dinge» gewesen als in den winzigen Programmen. Der «kleine Mann» und der Kleinbetrieb mit seiner Selbstverwaltung sind noch weniger menschlich als die «großen Männer» und die Multis. Verachtung und Verächtlichkeit des Mannes von der Straße sind den Miniaturprogrammen anzusehen. Sie sind für jedermann, nicht für Menschen, gültig. Als die Modelle «Ideale» waren, haben sie sich an Menschen gerichtet, gerade weil sie «transhuman» (archetypisch) waren. Der «ideale Schuh» war auf den Menschen zugeschnitten, gerade weil er dem *topos uranikos* entstammte: Menschen haben solche Schuhe zu tragen, und wenn sie dies nicht tun, sind sie nicht «normal», das heißt, es fehlt ihnen an Tugend. Als die Modelle Formen waren, haben sie sich noch immer an Menschen gerichtet, wenn sie diese Menschen auch vergewaltigten. Der industriell gefertigte Schuh ist auf den Durchschnittsfuß des Durchschnittsmenschen zugeschnitten, und wenn jemand Hühneraugen oder Plattfüße hat, muß er den Fuß operieren. Er muß sich normalisieren. Der Gigantismus der Industrie ist nicht Übermenschlichkeit, sondern Allmenschlichkeit. Nicht «übergroßes Glück», sondern «Glück für Millionen» lautet sein Wahlspruch. Die Industriekultur ist gewaltsames Normalisieren durch das Aufdrücken von zwar immer verbesserten, aber allgemeingültigen Formen und wird daher als Neurose empfunden.

Die Miniaturmodelle hingegen sind elastisch. Das intelligente Werkzeug formt den Schuh nach dem Fuß des Verbrauchers: Es legt sich um seinen Fuß wie ein Netz. Aber das heißt nicht, daß der Fuß das Maß des Modells ist. Im Gegenteil paßt sich das Programm allen erdenklichen Füßen an, handle es sich nun um Menschen- oder Hundefüße. Nicht der Fuß ist das Maß des Schuhs, sondern die Maße des Schuhs sind im Programm des intelligenten Werkzeugs enthalten. Das Programm ist schmiegsam, und es fängt alles, was in seine Modelle paßt, mit seinen Netzen ein. Seine winzigen Schlingen lassen nichts entschlüpfen. Und weil das Programm unsicht-

bar ist, empfindet der darin Gefangene seine Programmierung nicht als Zwang, sondern als Befreiung aus der Vergewaltigung durch die Industriegesellschaft. In der Tat trägt er jetzt Schuhe, die ihn nicht drücken. Der Apparat, der den Menschen zu dessen Funktionär macht, ist weder menschlich noch übermenschlich: Er ist untermenschlich, er fesselt den Menschen, wie die Lilliputaner Gulliver fesselten.

Das Schrumpfen der Werte, das in der technischen Miniaturisierung manifest wird, setzt die Entmythisierung der Werte fort, die mit ihrer Ausdehnung ins Gigantische eingesetzt hatte. Als Ideale waren die Modelle «Werte»: Imperative. Die industrielle Revolution führte zu einer «Krise der Werte», als sie die Modelle zu manipulierbaren Formen umgestaltete. Damals bestand das Problem in einer «Umwertung der Werte». Diese Krise ist nun überwunden. Die Modelle sind winzige, punktartige Funktionen geworden. Die Werte befinden sich nicht länger in einer Krise, denn sie sind aus dem Blickfeld verschwunden. Minutiöse Analysen zeigen, daß es sich bei «Werten» um Grammatikfehler, um primitive Programmierung handelt. Es gibt keine Imperative mehr, nur noch Funktionen, und nicht nur Tugend, auch Normalität ist sinnlos geworden. Allerdings sind wir gefesselt, wenn auch mit unsichtbaren Fesseln. Die Hoffnung ist, daß wir darauf schrumpfen, daß wir sogar durch die Ösen des Apparats hindurchschlüpfen können.*

*Eine alternative Fassung des Schlusses lautet:

Die Miniaturprogramme entmythisieren Modelle. Darum ist unsere senile Einschrumpfung unmenschlich. Sie entwertet die Welt und das Leben in ihr und führt alles ad absurdum.

Die uns umgebende Welt ist bunt geworden. Die meisten der Ober- und Unterflächen, innerhalb derer wir leben, sind farbig. Plakatwände, Schaufensterdekorationen, Verkehrsschilder, Schirme, Unterhosen, Konservenbüchsen und das darin gelagerte Gemüse, Zeitungen und Zeitschriften, Fotografien, Filme und Fernsehen – alles erstrahlt in *Technicolor*: Dabei handelt es sich nicht nur um eine ästhetische Veränderung im Vergleich zur grauen Vorzeit der ersten Hälfte des Jahrhunderts. Die uns umgebenden Flächen strahlen in Farbe, weil sie Botschaften ausstrahlen. Gegenwärtig empfangen wir die meisten der Botschaften, welche die Welt und uns selbst betreffen, in Form von Flächenausstrahlungen.

Die uns umgebende Welt ist in Flächen kodifiziert und nicht mehr in Zeilen. Die bis vor kurzem unsere kodifizierte Welt beherrschenden linearen Texte sind in den Dienst der zweidimensionalen Codes getreten. Flächen wie Fotografien, Fernsehschirme und Kinoleinwände sind Träger der Information. Wie in analphabetischen Kontexten sind Bilder wieder die offiziellen Medien, mittels derer wir informiert werden. Eine gewaltige Revolution des Bildes gegen den Text ist im Gange. Angesichts dieses gegenrevolutionären Prozesses sollten wir uns allerdings nicht der Tatsache verschließen, daß es sich um eine neue und vorher nie dagewesene Art von Bildern handelt. Wollen wir uns in der kodifizierten Welt orientieren, müssen wir sie genau ins Auge fassen. Die neuen Bilder sind nicht prä-, sondern postalphabetisch.

Die lineare Schrift – zum Beispiel das lateinische Alphabet oder die arabischen Zahlen – ist als Revolution gegen Bilder erfunden worden. Einige mesopotamische Tonziegel belegen das. Man sieht dort zum Beispiel das aus «Piktogrammen»

bestehende Bild einer Szene. Diese Piktogramme bedeuten den König und seine besieigten Feinde. Daneben sind die gleichen Piktogramme noch einmal eingeritzt, aber diesmal in horizontaler Reihe. Diese Reihe ist ein Text, und seine Piktogramme bedeuten nicht mehr den König und die Feinde selbst, sondern das danebenstehende Bild. Der Text löst die Zweidimensionalität des Bildes in eine einzige Dimension auf, um das Bild zu erklären. Der Text beschreibt das Bild, indem er die darin enthaltenen Symbole reihenförmig aufzählt. Er ordnet sie wie Steinen (*calculi*) in einem Abakus, damit sie etwa wie Erbsen «gelesen» werden können. Texte sind Erzählungen, sind Kalkulationen der Inhalte von Bildern.

Bilder müssen erklärt werden, weil sie – wie alle Vermittlungen zwischen Mensch und Welt – einer inneren Dialektik unterworfen sind. Sie stellen die Welt vor, aber sie stellen sich auch vor die Welt. Insofern sie die Welt vorstellen, dienen sie dem Menschen zur Orientierung in der Welt, etwa wie Landkarten. Indem sie sich vor die Welt stellen, vorstellen sie dem Menschen den Zugang zu ihr, etwa wie Wandschirme. Die Schrift wurde erfunden, als die abschirmende Funktion der Bilder die orientierende zu überwuchern drohte. Die ersten Schreiber waren Ikonoklasten. Sie erklärten, das heißt sie durchbohrten die opak werdenden Bilder, damit sie wieder als Werkzeuge zum Erkennen der Welt dienten und nicht mehr als verfremdende Verdeckung der Welt «angebetet» würden.

Die ersten Schreiber waren gegen Idolatrie, gegen ein Leben in Funktion der Bilder. Noch die Propheten und Platon waren sich dieser revolutionären, Bilder entmythisierenden Eigenschaft der Schrift voll bewußt. Schreiber und Leser von Texten stehen auf einem Bewußtseinsniveau, das einen Schritt hinter dem liegt, auf dem sich Erzeuger und Empfänger von Bildern befinden. Für «Bildner» ist die Welt eine Serie von Szenen. Sie erkennen und erleben sie durch zweidimensionale Strukturen. Für «Textler» ist die Welt eine Serie von Prozessen. Sie erkennen und erleben sie durch eindimensionale Strukturen. Für ein von Bildern strukturiertes Bewußtsein ist die Wirklichkeit ein Sachverhalt: Die Frage ist, wie sich die Dinge zueinander ver-

halten. Das ist magisches Bewußtsein. Für das von Texten strukturierte Bewußtsein ist Wirklichkeit ein Werden: Die Frage ist, wie die Dinge sich ereignen. Das ist historisches Bewußtsein. Mit der Erfindung der Schrift beginnt Geschichte.

Diese Erfindung hat die Bilder nicht aufgehoben. Die Gesellschaft des Westens, dieser einzigen wahren «historischen Zivilisation», ist von einer Dialektik zwischen Bild und Text gekennzeichnet. Die «Imagination» als die Fähigkeit, Bilder zu entziffern, und die «Konzeption» als die Fähigkeit, Texte zu entziffern, überholen einander in unserer Geschichte. Die Konzeption wird immer imaginativer und die Imagination immer konzeptueller. Man kann an der westlichen Gesellschaft zwei dialektisch einander widerstrebende Schichten unterscheiden: die tragende Unterschicht der magisch lebenden und denkenden Analphabeten (die Leibeigenen zum Beispiel) und die herrschende Oberschicht der historisch lebenden und denkenden Literaten (die Priester zum Beispiel). «Unten» herrschen Bilder vor, «oben» Texte. Beide waren gekoppelt: Bilder «illustrierten» Texte, Texte «beschrieben» Bilder.

Dank der Erfindung des Buchdrucks und der Einführung der allgemeinen Schulpflicht hat sich die Dialektik zwischen Bild und Text dramatisch verändert. Texte wurden so billig, daß sie zuerst für Bürger, dann auch für Proletarier zugänglich wurden. Das historische Bewußtsein ist Allgemeingut zumindest der «entwickelten» westlichen Gesellschaft geworden. Das billige historische Bewußtsein hat das magische überlagert. Die Bilder sind aus dem täglichen Leben in das Ghetto der «darstellenden Künste» ausgewiesen worden. Dadurch haben sich die Texte immer weiter von den Bildern entfernt: Im neunzehnten Jahrhundert begannen sie, besonders in der Wissenschaft, «rein konzeptuell» zu werden, und ihre Botenschaften begannen, «unvorstellbar» zu werden. Damit haben die Texte die Absicht, die der Erfindung der Schrift zugrunde lag – nämlich Bilder zu erklären, sie zu entmythisieren –, aus dem Auge verloren. Sie folgten ihrem inneren Impuls hin zu einem linearen Diskurs.

Texte sind der gleichen inneren Dialektik unterworfen wie Bilder. Auch sie stellen die Welt vor und stellen sich dabei vor die Welt, auch sie dienen der Orientierung in der Welt, aber sie können umschlagen und opake Bibliothekswände bilden. Auch sie können entfremden. Menschen können die instrumentelle Funktion der Texte vergessen und in Funktion von Texten erkennen und leben. Eine derartige «Text-Idolatrie» kennzeichnet die letzten Stadien der Geschichte. Die politischen Ideologien sind nur eins der möglichen Beispiele für diese Art des Wahnsinns. Das historische Bewußtsein hat den Boden der Imagination unter den Füßen verloren und damit den Kontakt mit der konkreten Welt, den Texte durch die Bilder hindurch herstellen sollten. Im neunzehnten Jahrhundert setzte eine Krise des historischen Bewußtseins ein.

Fotografien und alle auf sie folgenden technischen Bilder – Filme, Videos, Hologramme usw. – sind Erfindungen zum Vorstellbarmachen von Texten. Wie sich ursprünglich die Texte gegen die traditionellen Bilder richteten, um den in ihnen lauernden Wahnsinn der Halluzination zu überwinden, richten sich die technischen Bilder gegen die Texte, um den in ihnen lauernden Wahnsinn der Unvorstellbarkeit zu überwinden. Die Erzeuger und Empfänger der technischen Bilder stehen auf einem Bewußtseinsniveau, das einen Schritt hinter dem liegt, auf dem Texte geschrieben und gelesen werden, und zwei Schritte hinter jenem, auf dem traditionelle Bilder erzeugt und empfangen werden. Nur ist solch ein «nachgeschichtliches» Bewußtseinsniveau vorläufig noch so neu, daß wir Schwierigkeiten haben, auf ihm zu verharren. Wir fallen immer wieder ins historische Bewußtsein zurück und können uns daher in der von technischen Bildern kodifizierten Welt schlecht orientieren. Wir sind wie Alphabeten in einer Welt der Texte.

Technische Bilder und traditionelle sind grundlegend verschieden. Letztere entstehen als Versuch eines Menschen, eine Szene mittels Symbolen auf einer Fläche festzuhalten. Technische Bilder hingegen entstehen anders. Apparate fangen Wirkungen ein, die von einer festzuhaltenden Szene ausgehen, kurz, sie halten Symptomte fest. Apparate sind Kisten,

welche so programmiert sind, daß sie Symptome von Szenen schlucken, um sie als Bilder auszuspeien. Die Programme der Apparate beruhen auf Texten, zum Beispiel auf den linearen Sätzen der Chemie und der Optik. Die Apparate sind *Transcoder*: Sie transkodieren Symptome und Texte zu Bildern. Sie verwandeln Prozesse zu Programmen. Sie sind schwarze Kästen, welche Geschichte verschlucken und Nachgeschichte ausspucken. Technische Bilder sind transkodierte Geschichten.

Die technischen Bilder geben vor, nicht symbolisch zu sein, also nicht wie traditionelle Bilder und Texte auf konventioneller Kodifikation zu beruhen. Sie geben vor, in kausaler Verbindung mit der abgebildeten Szene zu stehen, ganz so, als sei die Szene ihre Ursache und sie selbst seien die Wirkung. Sie geben vor, daß man sie nicht erst entziffern müsse, um ihre Botschaft zu empfangen, daß sie nicht «lügen» könnten, daß sie «objektiv» seien. Das ist eine gefährliche Täuschung. Denn tatsächlich transkodieren die sie herstellenden Apparate die empfangenen Symptome der abzubildenden Szene in Symbole, und sie tun dies aufgrund ihrer Programme. Tatsächlich sind technische Bilder weit schwieriger zu entziffern als traditionelle.

Wie die Apparate funktionieren, soll am Beispiel der Fernsehapparate erläutert werden. Sie bilden ein gigantisches Amphitheater. Die einzelnen Bildschirme in den Privaträumen dienen den ausströmenden Bildprogrammen als Schlupflöcher. Der Apparat nährt sich von den Symptomen der abgebildeten Szenen, von Videorollen und von Texten aller Art, von Reportagen, Scripts, wissenschaftlichen Theorien, technischen Gebrauchsanweisungen, Instruktionen der Programmierer. Er nährt sich von Geschichte und verwandelt sie zu Programmen. Er übersetzt Geschichte in Nachgeschichte. Die Geschichte kommt dabei nicht zum Stillstand, im Gegenteil, sie rollt immer schneller, denn sie wird in den Sog des Apparats gezogen. Nur rollt sie von jetzt ab dem Apparat entgegen, um dort transkodiert zu werden. Alle Geschichte, Politik, Kunst, Wissenschaft wird vom Apparat aufgesogen, um in ihr strukturelles Gegenteil, in sich zyklisch

wiederholende Programme umkodiert zu werden. Der Apparat ist das Ziel der Geschichte. Die Fernsehprogramme sind der Staudamm der Geschichte, die Fülle der Zeiten. In ihnen gewinnt die Geschichte ihre Bedeutung. Die technischen Bilder bedeuten demzufolge nicht Szenen, wie die traditionellen, sondern Geschichten. Doch sind auch sie Bilder. Mit anderen Worten, wer die Welt durch sie erkennt und erlebt, wer von ihnen programmiert ist, erlebt und erkennt die Welt magisch. Die gegenwärtige Gegenrevolution der technischen Bilder führt zurück ins magische Bewußtsein. Doch ist dabei von einer Rückkehr zu den Segnungen des Alphabetismus keine Rede, denn die Magie der technischen Bilder beruht nicht auf Glauben, sondern auf Programmen. «Programm» heißt Vorschrift. Die Magie der technischen Bilder ist ihnen vorgeschrieben worden. Die Schrift steht vor ihnen. Technische Bilder sind nachschriftlich. Sie haben die Texte der Geschichte zu Prätexten. Sie verwandeln Geschichte zu Prätexten, sie sind nachgeschichtlich. Die Magie der von technischen Bildern kodifizierten Welt ist nicht, wie die vorgeschichtliche, eine Art des Menschen, sich in der Welt zu befinden. Sie ist eine vorgeschriebene Verhaltensform.

Man kann der vorgeschriebenen Verhaltensform nur dann zu entgehen hoffen, wenn es gelingt, die technischen Bilder, die uns programmieren, zu entziffern. Dies kann nicht gelingen, wenn man auf dem historischen Bewußtseinsniveau verharrt, denn die technischen Bilder stehen «dahinter». Man muß versuchen, das nachgeschichtliche Bewußtseinsniveau zu erklimmen. Die gegenwärtige Gegenrevolution ist nur dann überspielbar, wenn wir uns auf ihrer eigenen Bewußtseins ebene halten, also nicht «Imagination» oder «Konzeption», sondern *Technoimagination* mobilisieren. Technische Bilder sind entzifferbar. Allerdings nicht, wenn die Motive dahinter (die Prätexte) aufgedeckt werden, sondern wenn die Struktur des Apparats aufgedeckt wird. Nur dann ist zu hoffen, diese Apparate in den Griff zu bekommen. Dies ist die Herausforderung, vor die uns unsere Bilder stellen.

Wir haben die Tendenz, die uns umgebende Wirklichkeit als einen Kontext von Spielen zu sehen, etwa wie das achtzehnte Jahrhundert in ihr einen Kontext von Mechanismen sah und das neunzehnte Jahrhundert einen von Organismen. Das achtzehnte Jahrhundert sah, zum Beispiel, im menschlichen Körper eine Maschine, das neunzehnte sah in ihm ein «vitales» Gefüge von Organen, und wir neigen dazu, ihn als aus spezifischen Spielregeln entstandenes und sich nach ihnen richtendes System anzusehen. Er ist aus Regeln wie denen der Genetik entstanden und richtet sich nach Regeln wie denen der Permutation komplexer Polymere. Das achtzehnte Jahrhundert sah, zum Beispiel, in der Sprache eine Art von Uhrwerk, das neunzehnte eine Art von Lebewesen, und wir sehen sie als ein Wortspiel an, worin sich nach spezifischen Regeln Aussagen bilden. Diese unsere Tendenz zur «Ludizität» verdanken wir einerseits unserer Praxis, denn unsere Arbeit ist größtenteils ein Spiel mit Symbolen, andererseits unserer Programmierung, denn Programme sind offensichtlich eine Art Spiel.

Die Folgen einer solchen Einstellung, wonach das Spiel ein vorzügliches Erkenntnismodell ist und wonach die Spieltheorie eine «Metatheorie» ist, sind auf allen Gebieten ersichtlich, am klarsten in der Art, wie wir uns in der Gesellschaft befinden. Wir sehen die Gesellschaft nicht als einen Mechanismus und uns selbst darin nicht als Rädchen, wir sehen sie auch nicht als einen Organismus und uns selbst darin als Organ, sondern wir sehen sie als ein programmiertes Spiel und uns selbst darin als Schachstein oder Marionette. Die politische Frage ist nicht mehr, welche Kräfte in der Gesellschaft wirken oder welche Motive sie bewegen, son-

dern welche Strategien im Spiel sind, das heißt, wie spielen unsere Programmierer mit uns, den Spielsteinen. Unter den uns programmierenden Apparaten gibt es einen, an den diese Frage besonders konkret gestellt werden kann, nämlich den der Filmindustrie. In der Filmindustrie kann das Spiel des programmierenden Funktionärs in allen Einzelheiten beispielhaft beobachtet werden.

Der Filmproduzent verfügt über ein Filmband, das aus linear geordneten technischen Bildern und aus einem Tonband besteht. Dieses Band ist das Material einer herzustellenden Geschichte, nämlich eines in Kinos zu projizierenden Programms. Der Produzent verfügt über Schere und Klebstoff, und er wird das Band zerschneiden und wieder zusammenkleben, um daraus ein Programm zu erzeugen. Dieses Band wurde ihm nicht etwa «fertig» aus dem Apparat der Filmindustrie geliefert, vielmehr war er auf charakteristische Weise an seiner Herstellung beteiligt, zusammen mit anderen Beteiligten – wie Drehbuchschreibern, Schauspielern, Visagisten, Kameraleuten. Jeder dieser Funktionäre spielt eine spezifische Rolle bei der Erzeugung des Filmbands. Die Rollen der Schauspieler und Visagisten können hier außer Betracht bleiben, weil sie uns aus der Vergangenheit bekannt und dem historischen Bewußtsein geläufig sind: Die Geschichte ist ein Produkt von Schauspielern und Schminkern. Neu hingegen und für die Gegenwart bezeichnend sind die Rollen der Drehbuchschreiber und der Kameraleute. Der Drehbuchschreiber ist ein Literat, der dem Apparat lineare Texte liefert, die in technische Bilder transkodiert werden. Er ist ein Schriftsteller, der Prätexte für Programme liefert. Die Kameraleute sind mit Apparaten ausgestattet, die Symptomte von Szenen auffangen und in reihenförmig geordnete Symbole («Fotografien») transkodieren. Beide, Drehbuchschreiber und Kameramann, liefern lineares Material für Transkodierungen. Die Apparate der Kameraleute sind beachtenswerte Instrumente, denn mit ihnen kann man verschiedene Standpunkte einnehmen und von einem Standpunkt zum nächsten gleiten. Ihre Apparate sind «nachideologische» Instrumente, weil sie die Ebenbürtigkeit einer

großen Zahl von Standpunkten beweisen und weil sie im Wechsels der Standpunkte und nicht im Beharren auf einem einzigen die «Erkenntnis» suchen. Und sie sind Instrumente, welche den Zweifel gestatten, ohne Entscheidungen treffen zu müssen. Sie *travellen*, *zoomen*, *scannen*, *clozen up* – ohne eine entscheidende Stellung einnehmen zu müssen. Die Rollen «Drehbuchschreiber» und «Kameralleute» hat es in der Geschichte nicht gegeben. Es sind nachgeschichtliche Rollen.

Der Filmproduzent beeinflusst die Funktion all dieser Funktionäre im Hinblick auf das Filmband und nicht auf das Geschehen. Der Umstand, daß das Geschehen nicht mehr sich selbst, sondern zu erzeugende Symbole bedeutet, ist für das Programmieren charakteristisch. Die Bedeutungsvektoren sind umgedreht: Die Symbole deuten nicht mehr auf die Geschichte, sondern die Geschichte deutet auf die Symbole. Das Geschehen im Studio der Filmgesellschaft bekommt erst Bedeutung, wenn es in ein Programm verwandelt wird. Das Band in der Hand des Produzenten ist die lineare Geschichte, eine Perlenkette von zählbaren, kalkulierbaren Elementen, die, projiziert, das Auge täuschen und Prozesse zu sein scheinen. Diese lineare Geschichte wird der Produzent verändern, aber nicht wie der historisch Handelnde von innen heraus, sondern von außen. Der Filmproduzent steht außerhalb der Geschichte. Er spielt mit ihr. Er steht an jenem Ort, der in geschichtlicher Zeit von einem transzendenten Gott eingenommen wurde. Er sieht, wie Gott, den Anfang und das Ende der Geschichte (des Filmbandes) zugleich, und er kann, wie Gott, eingreifen, um «Wunder» zu vollbringen. Zudem kann er Geschehnisse wiederholen, er kann von der Gegenwart in die Vergangenheit und in die Zukunft springen, er kann diese drei Zeitformen wie Spielkarten mischen, er kann das Band der Geschichte zurückrollen, er kann es beschleunigen oder verlangsamen. Kurz, der Filmproduzent kann, was der allmächtige Gott nicht konnte, nämlich «Geschichte komponieren».

In der Praxis hat der Filmproduzent die lineare Zeit überwinden. Er kann die Linie der Zeit durch Flashbacks, Zeitlupen usw. zu einer Reihe von Kurven umbiegen. Der Kreis

der ewigen Wiederkehr, der magische Zirkel, ist nur eine unter den ihm verfügbaren Kurven. Ein Zauberer ist er dennoch nicht, weil von seinem Standpunkt aus Zauber und geschichtliches Engagement nur zwei unter anderen möglichen Zeitformen sind. Er kann in Funktion der Geschichte zaubern oder in Funktion der Magie Geschichte ablaufen lassen. Aufgrund seiner Praxis verfügt der Filmproduzent über ein nachgeschichtliches Bewußtsein, über *Technoimagination*.

Aus der Transzendenz des Filmproduzenten der Geschichte gegenüber läßt sich jedoch nicht auf seine Unabhängigkeit von der Geschichte schließen. Er spielt zwar mit der Geschichte, aber sie bietet ihm Widerstand, das Material hat seine Tücken. Er transzendiert zwar die Geschichte, aber auch er funktioniert innerhalb eines Apparats, auch er ist einer der Funktionäre und ist vom Apparat für seine Funktion, nämlich Filme zu machen, selbst programmiert worden. Er spielt, aber er hat sich an die Spielregeln zu halten.

Alle übrigen Programmatoren – seien sie Futurologen oder Apparatschiks, Planungsminister oder Meinungsforscher, Verwaltungsräte oder PR-Manager – befinden sich in einer mit der des Filmproduzenten vergleichbaren Lage. Auch für sie ist Geschichte das Rohmaterial, in welches sie mit Schere und Klebstoff eingreifen, um daraus ein Programm zu machen. Auch sie haben sich dabei an die Spielregeln der jeweiligen Apparate zu halten, nach denen sie funktionieren. Verschiebt man nun die Frage einen Schritt weiter und fragt nach den Regeln, dann findet man sich vor anderen Programmatoren, die ebenso wie die betrachteten funktionieren. Es stellt sich heraus, daß die Frage nach dem «letzten Programm» absurd ist, weil sie einen Regress ins Endlose in Gang setzt. Die uns programmierenden Spiele stellen sich als Spielarten eines Spiels heraus, das selbst eine Spielart jener Spielarten ist. Die Apparate spielen mit uns in Funktion unseres Spiels mit ihnen, und wir spielen mit den Apparaten in Funktion des Spiels der Apparate. In diesem Sinn sind wir alle Spieler, *homines ludentes*, wir spielen ein Spiel, dessen Spielball wir selbst sind.

Die Bodenlosigkeit, das Absurde dieses Spiels kann besser

verstanden werden, wenn wir uns wieder auf den Film als ein Spiel mit der linearen Zeit konzentrieren. Traditionell haben wir zwei, und nur zwei Modelle für die grundlegende Struktur der Welt und unseres Daseins in ihr: das «Wellenmodell», wonach sich die Wirklichkeit aus Ereignissen aufbaut, und das «Sandmodell», wonach sie sich aus Partikeln aufbaut. Man kann das erste das «heraklitische» und das zweite das «demokritische» nennen. Im Verlauf der Geschichte des Westens haben sich diese beiden Modelle als zwei Perspektiven auf dieselbe unmodellierbare Wirklichkeit erwiesen. Man kann eine Wasserwelle als Anhäufung von Tropfen betrachten und eine Sanddüne als eine Sandwelle ansehen. Ein Atomelement kann in einem Kontext als Partikel, in einem anderen als Welle angesehen werden. Die beiden Modelle sind zwar kompatibel geworden, aber der Film als Spiel mit der Zeit löst das Problem anders. Er zeigt, daß der Prozeß, die Welle, eine Illusion ist. Als Trompe-l'œil ist er Beweis dafür, daß die Schatten auf der Leinwand stillstehen, wenn der Projektionsapparat seine Funktion einstellt. Und er zeigt, daß das Partikel eine Illusion ist. Die stille Fotografie ist eine eingefrorene Bewegung. Beim Film hat die Frage nach der Struktur der Wirklichkeit – «Bewegen sich die Schatten auf der Wand in <Wirklichkeit?» –, «Sind sie in <Wirklichkeit> starr?» – jeden Sinn verloren. Darum kann der Film, je nach Programm, bewegte Menschen erstarren lassen (aus «Helden» «Idole» machen) oder starre Menschen in Bewegung setzen (aus «Idolen» «Helden» machen). Das zeigt sich auch im Sprachgebrauch. Man spricht von «Filmhelden» und «Divas». Der Film kann sowohl eine «Sandwelt», also eine der unbewegten ewigen Formen, als auch eine «Wellenwelt», also eine der Taten und Leiden, projizieren. Er kann die Struktur der projizierten Welt programmieren.

Die Tatsache, daß der Film ein symbolisches Spiel ist, bedeutet nicht, ihn entmythisieren und die Wirklichkeit darunter aufdecken zu können. Im Gegenteil, aufgrund der Inversion der Bedeutungsvektoren ist es der Film und nicht die Wirklichkeit, in Funktion dessen wir erkennen, werten und handeln. Die uns programmierenden Spiele sind zwar symbo-

lisch, aber das bedeutet nicht, daß wir «dahinter» irgendeine Wirklichkeit «zurückerobern» könnten. Unsere Programme schließen jede Möglichkeit einer Metaphysik aus. Leben heißt Teilnahme an symbolischen Spielen. Jede Frage nach der Bedeutung dieser Spiele ist eine metaphysische Frage im schlechten Sinn dieses Wortes. Die Spiele selbst sind die Bedeutung. Angesichts unserer Programme ist jede ontologische Analyse sinnlos geworden. «Ist dieser Film dokumentarisch, fiktiv oder politische Propaganda?» «Ist dieses Fernsehprogramm Werbung, *live* oder ein Video?» Das sind funktionell sinnlose Fragen. Jedes Programm programmiert un- und jedes ist symbolisch. Die Seinsebene, auf der sich alle Programme bewegen, ist nicht in ihrem Prätext (Input), sondern in ihrer Wirkung auf uns, also in ihrem Output zu suchen. Die dem Output entsprechende Frage lautet nicht «Ist dieses Programm wahr (oder falsch)?», sondern «Wie funktioniert das Programm?».

Die Bodenlosigkeit, das Absurde an den uns programmierenden Spielen ist die Tatsache, daß sie symbolisch sind. Die Spielsymbole haben die konkrete Wirklichkeit nicht als Unversum eines Diskurses, sondern als Vorwand. Die Spiele sind wie Schachspiele, nicht wie Sprachspiele. Wir sind gewissenmaßen Schachspieler, das Leben ist ein Spiel geworden – nicht *de l'amour*, aber *du hasard*. Wir können ein solches Leben nur meistern, wenn wir die Spielregeln so gut beherrschen, daß wir sie ändern können. Wir können auch versuchen, aus dem Spiel auszusteigen. Allerdings kann uns der Versuch, das Schachbrett umzuwerfen, nicht gelingen, denn mit dem Brett hätten wir den Grund unseres Daseins verworfen und stürzten in den Abgrund, in dem das Absurde unsymbolisiert auf uns lautet.

Unsere Zerstreuung

Es gibt Kulturen, in denen Konzentration eine Methode ist, das Heil zu erreichen. Im Hinduismus und im Buddhismus, zum Beispiel, wird die Konzentration auf einen Gedanken oder auf ein Bild als Schritt zur Meditation angesehen, dank welcher der Mensch sich aus den Schleimern der Erscheinung befreit und zur Wirklichkeit vordringt. Diese beiden Kulturen haben äußerst raffinierte Techniken der Konzentration ausgearbeitet, die, etwa mit den Jesuiten, teilweise auch in unsere gedungen sind. Unsere Kultur jedoch hat Techniken der Zerstreuung ausgearbeitet, die an Raffinement in keiner Weise denen des Yogin nachstehen. Gewaltige Apparate programmieren immer besser funktionierende Formen der Zerstreuung. Eine weltweite Vergnügungsindustrie ist entstanden. Wie die Konzentration in den erwähnten Kulturen dem Heil dient, so dient die Zerstreuung bei uns dem Vergnügen. In Frage steht freilich, ob Konzentration und Zerstreuung die einander entgegengesetzten Bewegungen sind, die sie zu sein scheinen. Denn bis vor kurzem hat unsere Kultur den orientalischen Konzentrationsmethoden statt Zerstreuungsmethoden Methoden des Engagements entgegengesetzt. Es war so, daß der Osten und der Westen die beiden Lebensrhythmen des menschlichen Daseins ausarbeiteten: Der Osten konzentrierte sich auf das Dasein, um es von der Welt zu befreien; der Westen engagierte sich in der Welt, um sie zu verändern. Die Techniken der östlichen Konzentration bilden das Gegenstück zu unseren Techniken der wissenschaftlichen Forschung und des politischen Handelns. Man konnte Ost und West als Illustration des «unglücklichen Bewußtseins» (Hegel) betrachten: Gewinnt man sich selbst, verliert man die Welt, und gewinnt man die Welt, verliert man sich

selbst. Die Dialektik spielte also nicht zwischen Konzentration und Zerstreuung, sondern zwischen Konzentration auf sich selbst und Engagement in der Welt.

Demnach erweist sich die Zerstreuung als eine Bewegung, die aus der Dialektik ausbricht. Sie ist weder ein Versuch, sich selbst zu finden, noch ein Versuch, die Welt zu finden, sondern ein Versuch, sich selbst in der Welt zu verlieren. Sie besteht in einem Ausstreuen des Selbst in die Welt dort draußen. Sie ist Folge eines Verzichts auf das Heil sowohl im Selbst als auch in der Welt. Sie begnügt sich mit dem Vergnügen. Sie ist ein Ausbruch aus dem Bewußtsein, und zwar aus einem Bewußtsein, welches sich der Unerreichbarkeit des Heils bewußt ist. Die Zerstreuung zerstreut das unglückliche Bewußtsein. Sie ist das Gegenstück des Unglücks, des Unheils.

Da die Zerstreuung die Dialektik zwischen Ich und Welt aufhebt und durch das konkrete Erlebnis ersetzt, sind für ihr Verständnis die Hegelschen Kategorien ungeeignet. Zerstreuung ist Anhäufung von Erlebnissen, von Sensationen. Ich und Welt werden dabei aus dem Erlebnis als «abstrakte Horizonte» ausgeklammert. Der Akzent liegt auf der konkreten Relation zwischen Ich und Welt, und das erlaubt, Ich und Welt zu vergessen. Ein Film, eine Zeitungsnachricht, ein Fußballspiel – all das sind Sensationen, die das Bewußtsein zerstreuen, weil sie die Welt und das Ich absorbieren. Sie absorbieren die beiden Pole des Erlebnisses, weil sie von ihrer Konkretion abstrahieren. Ich und Welt werden bei der Sensation zu Gespenstern.

Nicht also Hegel, sondern Husserl liefert die Kategorien zum Verständnis der Zerstreuung, und nicht die Dialektik – sei sie «idealistisch» oder «materialistisch» –, sondern die Phänomenologie ist die unserer gegenwärtigen Lage entsprechende Denkart. Die Zerstreuung ist der Versuch, die Summe der Erlebnisse immer weiter zu steigern, also der Versuch, die Lebenswelt zu erweitern. Wir leben in der Sucht, immer neue Erlebnisse zu haben, wir sind sensationssüchtig. Wir leben so, weil wir überzeugt sind, daß weder das Ich noch die Welt unmittelbar erlebt werden kann, sondern nur die Relation «Ich-Welt», eben die Sensation. Diese Überzeugung ist der Konsens der Massengesellschaft.

Auf den ersten Blick scheint es, als ob das Anhäufen von Sensationen ein Sammeln von Sensationen sei, als ob wir unsere Erlebnisse irgendwo, womöglich im Gedächtnis, speichern würden. Daher der völlig irreführende Begriff der «Konsumgesellschaft», einer Gesellschaft, welche Erlebnisse (von den Apparaten gelieferte materielle und immaterielle Produkte) aufsaugt – die Gesellschaft als Verdauungsapparat. Diese Sicht ist irreführend, weil wir die genossenen Erlebnisse eben nicht verdauen. Die Massengesellschaft charakterisiert sich gerade in dem Unvermögen, ihren Input verarbeiten zu können. Sie charakterisiert sich durch die Abwesenheit von Gedächtnis. Ein Gedächtnis der Massengesellschaft ist überflüssig geworden. Künstliche, kybernetische Gedächtnisse können es ersetzen. Die Massengesellschaft ist kein Verdauungsapparat, sondern ein Kanal, durch den Erlebnisse fließen. Nicht der Konsum, sondern das Unkonsumierte, der Abfall, charakterisiert die Massengesellschaft.

Zerstreuung ist Aufsaugen von Sensationen und ihr unverdautes Ausscheiden. Eigentlich ist das selbstverständlich. Denn wenn das Ich aus der Sensation ausgeklammert wird, bleibt keine «Innerlichkeit», kein Darm, kein Wille, kein Gedächtnis übrig, um die Sensation verdauen zu können. Was übrigbleibt, sind die Mäuler, die Schlünde. Sie saugen die Erlebnisse auf. Und was übrig bleibt, sind die After. Sie scheiden die Erlebnisse wieder aus. Die Massengesellschaft ist eine Gesellschaft von Schläuchen – weit primitiver als Ringwürmer, bei denen die innere Leibeshöhle als Verdauungsapparat dient. Spricht man angesichts der Massengesellschaft von *Worm-like feeling*, so ist das optimistisch. In der Massengesellschaft funktionieren nur die Schluck- und Ausscheidungsapparate, nur Input und Output, funktioniert statt der genitalen die oral-anale Libido. Unsere Lüstertheit ist um Mund und After gelagert. «Sensationslüstertheit» bedeutet eben, daß wir nicht für die Zeugung und noch weniger für die Liebe zum anderen, sondern für das Schlucken, Schmecken und Ausscheiden von Erlebnissen leben. Diese unsere Unfähigkeit, Erlebnisse zu stauen und zu verdauen, erlaubt den Apparaten, uns immer wieder mit bereits

genossenen, aber vergessenen Erlebnissen zu füttern. Da wir sie uns nicht gemerkt haben, merken wir auch nicht, daß wir Ausgeschiedenes genießen. Für die Apparate werden wir dadurch zu Feedback-Kanälen. Wir merken nicht, daß die Zerstreuung uns nicht immer «neue» Sensationen liefert, sondern die ewige Wiederkehr des Gleichen, die wir freilich immer wieder als sensationell neu empfinden. Innerhalb der Apparate ist das eine unserer Funktionen.

Und doch sind uns Reste von Innerlichkeit geblieben. Wir sind von den Apparaten noch nicht restlos zu Kanälen umprogrammiert worden. Die Reste äußern sich einerseits als ein fast bewußtes Vergnügen am Kotsaugen, am Schlucken von unverdaut Ausgeschiedenen. Diese fast bewußte *nostalgie de la boue* zeigt sich zum Beispiel in der Flut der Pornographien, die eben nicht «Erotika», sondern *Koprophagien* sind. Andererseits äußern sich die Reste von Innerlichkeit im sich steigenden Interesse an Abfall. Es entstehen koprophagische Wissenschaften, Wissenschaften des Vergessenen und Unverdauten, zum Beispiel die Psychoanalyse, die Archäologie, die Etymologie und überhaupt die «Quellenforschung» und die «Suche nach den Wurzeln». Und es entstehen koprophagische politische Bewegungen wie die «ökologischen» oder die der Grünen, welche versuchen, den Abfall aus der Kultur «zurück zur Natur» zu verdrängen. In all diesen Symptomen zeigt sich, daß wir uns des Problems des Rezyklierens von Dreck halb bewußt sind, daß wir nicht mehr linear, sondern zyklisch denken, nicht mehr im Schema «Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft», sondern im Schema «Gegenwart – Zukunft – Vergangenheit – Gegenwart», nicht mehr nach dem Modell «Natur wird Kultur», sondern nach dem Modell «Natur wird Kultur wird Dreck wird Natur wird Kultur».

Das zyklische Denken ist Folge der uns verbliebenen Reste von Innerlichkeit. Dank dieser Reste erkennen wir uns als Feedback-Kanäle.

Die Umprogrammierung zu Schläuchen ist den Apparaten nicht restlos gelungen, weil es außerordentlich schwierig ist, unser Bewußtsein zu zerstreuen. In der unmittelbaren Vergangenheit ist nämlich unser Selbstbewußtsein und unser

Bewußtsein von der Welt gigantisch angewachsen. Die Wissenschaft hat uns eine ungeheure Wissensmenge über die Welt geliefert. Und wir haben unheilvolle Taten vollbracht. Es ist schwierig, das Bewußtsein eines «gut informierten» und sich seiner Taten voll bewußten Verbrechers zu zerstreuen. Wir sind weit bewußter, das heißt mit Hegel weit unglücklicher als vorangegangene Generationen. Aber das Bewußtsein von unserem Unheil ertragen wir nicht. Deshalb wollen wir zerstreut sein und setzen uns einem Trommelfeuer von Sensationen aus.

Doch ein letzter Kern bleibt, in dem wir uns dieses Bombardements und unserer Kollaboration damit bewußt sind. Das zeigt sich auch daran, daß der Konsens, wonach wir Schläuche sind, durch welche Reize strömen, auf schlechtem Gewissen beruht und nicht auf gutem Glauben. Gutgläubige Genießer sind Hedonisten. Sie sind überzeugt, daß der Genuß das höchste Gut ist. Die hellenistische Gesellschaft beruhte auf einem derartigen Konsens. Die epikuräische Philosophie hat ihn theoretisch ausgearbeitet, und die Stoa hat ihn von der anderen Seite her (Vermeidung des negativen Genusses, des Leidens) unterstrichen. Das aber ist hier nicht der Fall. Wir sind überzeugt, daß der Genuß nicht das höchste Gut ist. Traditionell haben wir andere «höchste Werte», zum Beispiel Freiheit, Gerechtigkeit, Menschenwürde. Von diesen Werten sind wir überzeugt, daß sie zwar die höchsten sind, daß es aber unsinnig ist, sie anstreben zu wollen. Wir haben jüngst erfahren, daß eine Verfolgung dieser Werte notwendig zu ihrem Gegenteil führt, nämlich zur Versklavung, zur Parodie der Gerechtigkeit, zur Entwürdigung des Menschen. Das ist die Lehre, die wir gezwungenermaßen aus den sozialistischen Revolutionen unseres Jahrhunderts ziehen. Die Verfolgung der traditionellen Werte führt nicht zu ihrer Verwirklichung, sondern notwendigerweise zur Errichtung von Apparaten. Das ist im Grunde unser Konsens. Wir haben uns deshalb auf das nächstbeste Gut, den Genuß, geeinigt. Die Antwort auf die aus den sozialistischen Revolutionen zu ziehende Lehre ist also nicht die spät kapitalistische Konsumgesellschaft, sondern die apparatistische Zerstreungsgesellschaft.

schaft. Diese wird nicht als «gut» angesehen, sondern als «besser» als die der sozialistischen Apparate. Kurz, unser Konsens ist nicht gut, sondern schlecht – aber besser.

Wir sind keine Hedonisten. Statt höchste Werte anzustreben, begnügen wir uns mit dem Vergnügen. Darauf haben wir uns geeinigt. Wir sammeln uns nicht um den Genuß, wir zerstreuen uns mit Vergnügen. Unser Konsens ist die Spielregel, nach der wir uns zerstreuen. Unsere Vergnügungen sind Spiele: Fußballspiele, Festspiele, Olympische Spiele, kurz Gesellschaftsspiele. Unser Gesellschaftsleben ist zu Gesellschaftsspielen geworden. Alle diese Spiele haben die gleiche Struktur: Sie sind Zusammensetzspiele. Unser Bewußtsein wird in ihnen zu Staub zerstreut, um mosaikartig zusammengesetzt zu werden. Die Massenkultur ist eine Mosaikkultur. In ihr werden Steinchen zusammengeklebt, um sensorielle Gestalten zu bilden. Unser Konsens stellt die Regel auf, wonach sich diese Gestalten automatisch bilden: die Regel des notwendig werdenden Zufalls. Unsere Sensationen sind programmiert Zufall. Daher erleben wir unsere Zerstreung zugleich als zufällig (was eben ankommt, wird genossen) und zugleich als notwendig (Zerstreung ist Lebensbedingung). Das heißt, wir erleben unsere Zerstreung als eine Reihe von programmierten Spielen.

Alles zerstreut uns. Alles lenkt uns ab von unserem unglücklichen Bewußtsein, nicht nur die sich als Zerstreung deklarierenden Produkte der Vergnügungsindustrie, sondern ebenso alle übrigen Produkte der Apparate, nämlich Kunst, Wissenschaft, Philosophie und das, was gegenwärtig «Politik» genannt wird – allesamt sensorielle Programme. Unsere Arbeit zerstreut uns, und bald wird es den Apparaten gelingen, auch unsere Leiden und sogar den Tod als Zerstreung zu programmieren. Die ganze von Apparaten kodifizierte Welt zerstreut uns. Das ist ihre Funktion und ist der Grund, warum wir an ihr mitarbeiten. Denn zerstreuten uns die symbolisch kodifizierten Spiele der Apparate nicht, wir müßten unserem unglücklichen Bewußtsein Rede und Antwort stehen. Die apparatistische Welt der Zerstreung ist schlecht, aber besser als eine Konfrontation mit unserem Bewußtsein.

In der vorindustriellen Gesellschaft erwartete man Ernten, in der industriellen den Fortschritt. Gegenwärtig ist noch nicht zu erkennen, was wir erwarten, hingegen, was wir befürchten. Jede der drei Gesellschaftsformen hat eine für sie spezifische Zeiterfahrung. In der landwirtschaftlichen Zeiterfahrung wird das Warten als Geduld erlebt, in der industriellen als Hoffnung, gegenwärtig als Langeweile. Für den Agrarmenten schen folgte auf die sommerliche Periode intensiver Tätigkeit die winterliche der Passivität, des Duldens. Im Sommer wurde gehandelt, im Winter abgewartet. Für den Industriemenschen verwandelte sich die Umwelt in einen linearen Strom, und zwar verwandelte sie sich nach aufeinanderfolgenden Modellen, die immer «besser» wurden. Diese fortschreitende Verbesserung wurde erwartet. Gegenwärtig erwarten wir, daß die Apparate programmgemäß funktionieren.

Um in der nachindustriellen Gesellschaft leben zu können, muß man «Ausweise» haben, das heißt, beweisen können, daß man in spezifische Abteilungen von Apparaten eingereicht ist. Auf diese Ausweise hat man ein Recht, und der Apparat ist zu ihrer Lieferung verpflichtet. Aber «Recht» und «Pflicht» sind vorapparatische Kategorien und können daher in einer programmierten Funktion nicht angewandt werden. Infolgedessen muß man den Apparat mit symbolbedeckten Papieren füttern, welche ein Programm auslösen, das den Apparat veranlaßt, den benötigten Ausweis auszuspuken. Es muß, wie archaischerweise gesagt wird, um den Ausweis «nachgesucht» werden – ein Beispiel, wie sich in unserem Bewußtsein Apparate mit Autoritäten vermengen. Die Papiere müssen spezifische Formate und spezifische Farben haben, sie müssen so bedruckt sein, daß der Bitsteller auf spezifische Fragen

spezifische Antworten zu leisten hat, und diese Antworten müssen in einem spezifischen Stil abgefaßt und in spezifischer Schrift eingetragen werden. Das heißt, die Papiere für das Gesuch, die «Formulare», müssen selbst erst vom Apparat geliefert werden, auch um sie muß nachgesucht werden. Sind die Formulare «ausgefüllt», müssen sie in spezifische Öffnungen, archaischerweise «Ämter» genannt, hineingefüttert werden. Nach einer spezifischen Zeitspanne muß man vor anderen Öffnungen (ab)warten, bis der nachgesuchte Ausweis ausgespuckt wird.

Die Bewegung dieses Nachsuchens um Ausweise geht rückwärts vor sich, *stacato*. Auf jeden Moment des Handelns folgt ein Moment des Wartens. Wie jede Funktion, so hat auch das Nachsuchen eine Mosaikstruktur, es ist *bitartig*. Es kann in Handlungselemente («Aktome») zerlegt werden. Zum Beispiel ist es nötig, auf spezifische Gesuche Fotografien zu kleben. Diese Fotografien werden von spezifisch dafür programmierten Apparaten geliefert. Sie speien Fotografien von «richtigem» Format, mit «richtigem» Hintergrund, von «richtiger» Farbe aus, die «richtig» belichtet sind: Der Apparat ist eine schwarze Kiste, die mit Schlitzfenstern versehen ist. In einem dieser Schlitzfenster werfe ich eine Münze. Dann leuchtet ein Licht auf, und ich schlüpfte durch einen anderen Schlitz. Nun befinde ich mich in einem engen, fensterlosen, an Gefängniszellen gemahnenden Raum, wenn da nicht der Stuhl wäre, der eher an eine Folterkammer erinnert. In vorprogrammierter Haltung setze ich mich und drücke auf einen in Reichweite meines Armes befindlichen Knopf. Dann lächle ich idiotisch der Wand entgegen und warte, bis ein Blitzlicht mir viermal ironisch entgegenblinzelt. Daraufhin entschlüpfte ich der Kiste und gehorche der an der Außenseite angebrachten programmgemäßen Gebrauchsanweisung, indem ich zwei Minuten warte. Aus einem weiteren Schlitz fallen dann vier, vom Apparatsaft noch feuchte Fotografien in meine Hände. Ich warte, bis sie trocken sind, um sie dann an das Gesuch zu heften.

Es wäre absurd, die Fotografien ansehen zu wollen. Die Fotos sind technische Bilder, die sich nicht an mich, sondern an

Apparate richten. Ebenso absurd wäre es, die Kiste schütteln zu wollen, wenn sie die Fotos trotz Befolgung der Gebrauchsanweisung nicht liefert. In diesem Fall habe ich bei einer anderen Apparatabteilung um mein «Recht» auf die vier Fotografien nachzusuchen. Was hier interessiert, ist also nicht die Entwürdigung, der ich ausgesetzt bin und die eine notwendige Folge meiner Objektivierung durch den Apparat ist. Was hier interessiert, das sind die Lücken in meiner Nachsuchfunktion, ist die Periode des Wartens.

Der Apparat funktioniert zyklisch. Er ist daher mit der Struktur der Landwirtschaft vergleichbar. Tatsächlich muß ich geduldig warten, obwohl mir das schwerfällt: Ich bin durch mein historisches Bewußtsein nicht mehr für Geduld programmiert, sondern für Hoffnung. Zugleich ist der Apparat ein industrielles Produkt, Fotoautomaten werden fortwährend «besser». Insofern ist er mit der Zeitstruktur der Industriegesellschaft vergleichbar. Tatsächlich hoffe ich, die Fotografien zu erhalten, ja sehnlichst, falls es sich beim nachgesuchten Ausweis um eine existentielle Notwendigkeit handelt, zum Beispiel um ein Ausreisevisum aus einem von totalitären Apparaten programmierten Land. Dennoch ist mein Warten durch ein Element charakterisiert, das sich dem der vorgeschichtlichen Geduld und dem der geschichtlichen Hoffnung hinzugesellt: Ich langweile mich, während ich auf die Fotografien warte. Zwar sind die zwei Minuten Wartezeit nicht objektiv lang, im Gegenteil, der Apparat hat die Zeit des Aufnehmens, Entwickelns und Kopierens von Fotos ebenso erstaunlich verkürzt wie der Überschalljet die Flugzeit zwischen New York und Paris. Vielmehr ist die Wartezeit subjektiv lang, weil sie leer ist. Sie ist keine Pause, sie ist eine Lücke, ein Zeitschlitz in der Funktion des Apparats, durch den ich des Nichts ansichtig werde.

Die gegenwärtige Form des Wartens ist weder Dulden noch Hoffen, kein Fürchten und kein Sehnen (obwohl diese archaischen Elemente ihr anhaften mögen), sondern ein leeres Warten, eine Form von Vernichtung. Gewissermaßen ist sie das «nunc stans» der Alten, nur mit vertauschten Vorzeichen. Die gegenwärtige Form des Wartens ist eine neue

Zeiterfahrung, und sie fordert uns heraus, ein neues Zeitmodell zu erarbeiten.

In weit auseinanderliegenden wissenschaftlichen Disziplinen ist ein solches Modell zu erkennen, zum Beispiel in der Kosmologie und in der Psychoanalyse, nämlich als Schlund, in den alle Tendenzen münden. Der Mensch ist jenes Loch, jener Strudel, in den die Zeit als Zukunft strömt, um gegenwärtig zu werden, entweder als Gedächtnis oder als Verdrängung. Die existentiellen Konsequenzen dieses Zeitmodells sind freilich noch nicht ausgelotet. Dennoch, das Modell beruht auf konkretem Erleben. Es beruht auf der Erfahrung der stehenden Zeit, der leeren Zeit des Wartens. Beim Warten erleben wir, wie die Möglichkeiten, wie die Zukunft in jenes bodenlose Loch strömen, das dort ist, wo wir sind. Ohne jede existentielle Analyse erleben wir beim Warten die Tatsache, daß wir eine Lücke sind im Gefüge der uns umgebenden vollen – «zu vollen» (Sartre) – Dinge, daß Dasein eine Karenz ist. Nur erleben wir nicht, was die gesamte Existenzanalyse aus dieser unserer Hohlheit schließt: Wir können uns eben nicht aus ihr hinaus «entscheiden». Im Gegenteil, wir erleben beim Warten, daß es absurd ist, sich zu entscheiden. Vor dem Fotoautomaten ist nichts zu entscheiden, sondern nur zu warten. Nach Sartre ist Warten eine Verfügbarkeit, die ihren Sinn bekommt, wenn wir uns entschieden haben und entsprechend handeln. Wir erleben aber das Gegenteil. Wir sind beim Warten für den Apparat verfügbar, und der Apparat verfügt über uns auf sinnlose Weise. Wir erleben beim Warten das Absurde.

Das Absurde des Wartens, das Erlebnis der leeren Zeit äußert sich als «lange Weile». Ein besserer Ausdruck wäre «stehende Weile». In dieser stehenden Stille, in diesem Vortex der Zeit, sehen wir dem Nichts entgegen. Das Warten ist eine Miniaturisierung des Todes. Deshalb ist es den Apparaten gestattet, uns zu zerstreuen. Um zu verhüten, daß wir des Absurden ansichtig werden, zerstreuen die Apparate unsere Langeweile, indem sie die leere Zeit mit Sensationen füllen. Die Funktion der Zerstreung ist die Ablenkung vom Tod.

Eine brasilianische *Bossa Nova* besingt einen Beamten, der

auf den 5-Uhr-Zug wartet, während seine Frau daheim mit dem Nachtmahl auf ihn wartet, während in ihrem Bauch ein Kind darauf wartet, geboren zu werden, um auf den 5-Uhr-Zug warten zu können – eine Beschreibung unserer Form des Wartens, eine Beschreibung dessen, was wir erwarten und was uns erwartet, womit Futurologen rechnen und was Planer vorprogrammieren. Diese und wir «liegen falsch», tritt Un-erwartetes ein. Aber das können wir eben nicht erwarten, sondern nur befürchten, denn das Unerwartete ist immer fürchterlich, sei es innerhalb des kreisartigen Zeitmodells der Agrargesellschaft (das Wunder), innerhalb des linearen Zeitmodells der Industriegesellschaft (der Rückschlag) oder innerhalb unseres eigenen Modells (die Katastrophe). Allerdings ist die Gegenwart in einem gewissen Sinn chiliastisch: Sie erhofft die Katastrophe, obwohl sie sie fürchtet. Die Gegenwart kann die Katastrophe, im doppelten Sinne des Ausdruck, «nicht erwarten».

Die uns umgebende Welt ist von wahrscheinlich noch nie dagewesener Dummheit. Dummes Zeug umgibt uns: plastische Füllfedern, elektrische Zahnbürsten, illustrierte Zeitschriften, Werbung im Fernsehen. Die öffentlichen Debatten in den sogenannten westlichen Demokratien können an Sturheit und Oberflächlichkeit nur mit der Propaganda der sogenannten Volksdemokratien konkurrieren. Würde man die uns umgebende kodifizierte Welt einem Intelligenztest unterwerfen, stellte man wahrscheinlich fest, daß ihr IQ irgendwo zwischen Idiotie und Kretinismus rangiert. Über-raschend ist das nicht. Unsere Welt ist von Apparaten kodifiziert, und Apparate sind bekanntlich «ultraschnelle Idioten». Nichts ist fürchterlicher als Dummheit.

Das uns umgebende dumme Zeug programmiert uns zur Abhängigkeit von ihm, und zwar im doppelten Sinne. Wir sind programmiert, ohne das dumme Zeug nicht leben zu können, und wir sind programmiert, die Dummheit dieses Zeugs nicht wahrzunehmen. Wir sind zum Beispiel programmiert, ohne Auto nicht leben zu können und nicht wahrzunehmen, daß es sich um ein unintelligentes Transportmittel handelt. Die erste Abhängigkeit bewirkt, daß nicht nur unser geistiges Niveau, sondern unsere ganze Lebensweise, unsere täglichen Gesten beinahe schimpansisch aussehen. Das dumme Zeug ist Spielzeug, nicht einer Kinderstube, sondern eines Instituts für zurückgebliebene Kinder. Die zweite Abhängigkeit bewirkt, daß wir Klügeres, Ernsteres, Tieferes nicht ins Auge fassen können. Die Krise eines so dummen Zeugs wie des Petroleums erlaubt uns nicht, die Krise der Wissenschaft ins Auge zu fassen. Wir sind im Begriff zu verblöden. Diese unsere sich anbahnende Blödheit ist in allen Gesell-

schaftsschichten, vor allem aber in der Elite zu konstatieren. Noch nie wurde ein solcher Aufwand von Intelligenz, Disziplin und Phantasie zur Erfindung und Erzeugung von so dummen Zeug wie dem unseren verwendet. Noch nie ist die Wirtshaft so idiotisch geplant und (durch)geführt worden wie gegenwärtig. Noch nie hat die politische Führung in den Händen so unintelligenter Menschen gelegen wie heute. Das ist eine unter den Veränderungen der Welt, die sie unbeherrschbar machen. Wir sind gewohnt, die Boshheit der Elite zu fürchten und stillschweigend vorauszusetzen, daß sie diese Boshheit auf intelligente Weise ins Werk setzt. Darum engagieren wir uns, diese Boshheit aufzudecken. Wir kämpfen für das Gute und gegen das Böse. Aber gegenwärtig ist Boshheit nicht die Gefahr: Funktionäre sind nicht bösaartig, sie sind Trottel. Gegen bodenlose Dummheit haben wir zu kämpfen, denn sie ist es, die uns gefährdet.

Der berühmten ontologischen Analyse Heideggers zufolge ist «Zeug» ein Ding, das so behandelt wurde, daß es den Menschen bezeuge, anstatt ihn zu bedingen. Die Erzeugung ist demnach Befreiung von der Bedingtheit. Der Mensch erzeugt «Kultur» (die Summe des Zeugs), um sich von den Naturbedingungen zu befreien. Diese Verwandlung von Ding zu Zeug, von Natur zu Kultur, bezeugt das Dasein des Menschen im Gefüge der Dinge. Zum Beispiel ist ein Werkzeug oder ein Fahrzeug Zeuge für die Gegenwart des Menschen inmitten der Dinge.

Zweifellos sind die uns umgebenden *Gadgets* «Zeug» im Heideggerschen Sinne. Sie bezeugen, daß wir da sind. Aber sie bezeugen auch, daß wir dumm sind: Anstatt uns zu befreien, programmieren sie uns. Die Kultur der *Gadgets* ist ein Zeugnis für menschliche Dummheit.

Selbstverständlich hat die Kultur den Menschen immer schon bedingt. Die Verwandlung von Natur zu Kultur ist immer ein Ersetzen von Naturbedingungen durch kulturelle gewesen: Statt vor dem Säbelzahniger fürchtete man sich vor der Polizei, statt vor dem Hagel vor dem Börsen-Crash. Früher jedoch war es immer sinnvoll gewesen, sich an der Kultur und gegen die Natur zu engagieren, denn die Kulturbedingungen

sind Fakten, nicht Daten, sie sind gemacht, nicht gegeben. Hinter ihnen erkannte man menschliche Absicht. Kulturbedingungen kann man daher theoretisch leichter als die natürlichen Bedingungen abschaffen. Das Ersetzen von Naturbedingungen durch kulturelle Bedingungen ist demzufolge doch Freiheit, und zwar nicht, weil die Polizei weniger fürchterlich ist als der Säbelzahniger, sondern weil die Furcht vor der Polizei in Revolution umschlagen kann. Deshalb war in der Vergangenheit jedes Engagement «zurück zur Natur», jede Romantik, ein Zeichen für den Verrat am Geist, nämlich an der Freiheit.

Das ist jetzt anders geworden. Die Kultur der *Gadgets* ersetzt Naturbedingungen durch Programme. Programme sind keine Fakten, denn sie sind nicht gemacht, sondern sie sind sich automatisch verwirklichende Möglichkeiten. Man kann hinter den Programmen immer weniger menschliche Absicht erkennen, und wenn man versucht, dies zu tun, geht man an ihrem Wesen vorbei. Die Gefahr der Dummheit ist eben die, daß unbeabsichtigte Situationen entstehen. In einer programmierten Welt sind Revolutionen ausgeschlossen, weil jede wie Revolution sich gebärdende Bewegung im Programm enthalten ist. Für die Kultur der *Gadgets* kann man sich nicht engagieren, denn das wäre ein Engagement gegen den Geist, gegen die Freiheit. Darum sind die gegenwärtigen Bewegungen «zurück zur Natur» nicht wie die vergangenen romantischen zu werten, obwohl auch sie selbstredend im Programm inbegriffen sind.

Was wir fürchten, kann demnach so gefaßt werden: Wir fürchten – und dies mit vollem Recht –, daß von niemandem beabsichtigte, aber im Programm enthaltene Möglichkeiten notwendigerweise verwirklicht werden. Das ist am Beispiel der sogenannten atomaren Gefahr am klarsten zu erkennen. Die Entdeckung der Atomenergie war im Programm der modernen Physik inbegriffen und mußte notwendigerweise an einem gegebenen Punkt der Verwirklichung dieses Programms gemacht werden. Es wäre sinnlos gewesen, diese Entdeckung unterbinden zu wollen. Die Erzeugung von Atomwaffen war im Programm der modernen Technik ent-

halten. Die Versuche, diese Erzeugung zu hemmen oder zu stoppen, sind gescheitert. Der Atomkrieg ist im Programm der militärischen Apparate inbegriffen, wenn auch nicht in der Absicht der sich für Programmierer haltenden Funktionäre. Er wird an einem gegebenen Punkt notwendigerweise Wirklichkeit werden. Man kann einzig den gegebenen Punkt zu verzögern versuchen.

Dasselbe gilt für alle übrigen uns bedrohenden Gefahren. Alle sind sie Möglichkeiten, die von niemandem beabsichtigt sind und sich doch zufällig an einem gegebenen Punkt verwirklichen müssen – wie die Bevölkerungsexplosion, die Umweltverschmutzung, die Erschöpfung der Rohstoffe, die totale Robotisierung der Menschheit. Sie alle sind in den gegenwärtigen Programmen enthalten, und diese Programme sind im Programm der westlichen Kultur schon immer enthalten gewesen. Uns bleibt, diese gefährlichen Verwirklichungen zu verzögern. Denn wollte man sie verhüten, müßte man versuchen, das gesamte Programm unserer Kultur – und damit uns selbst – aus der Welt zu schaffen. Wir befürchten demnach die Verwirklichung der in unserer Kultur enthaltenen Möglichkeiten in absehbarer Zukunft. Wir befürchten das Endspiel unserer Kultur, unsere Rolle als Funktionäre und Schachfiguren der letzten Parteien dieses Spiels. Das erklärt unsere chiliastische Stimmung.

Die Gegenwart ist gegenrevolutionär. Wenn wir uns für den Geist, für die Freiheit, für die menschliche Würde engagieren wollen, dann müssen wir alles tun, um die Verwirklichung unserer Kulturmöglichkeiten zu verzögern. Die Strategie der Verzögerung, das hinhaltende Spiel, ist die einzige uns verbliebene Spielart innerhalb der uns programmierenden Apparate. Wir können nicht mehr Revolutionäre sein, sondern nur noch Saboteure. Wir können den uns beherrschenden Programmen keine Gegenprogramme entgegensetzen, sondern nur versuchen, Sand in die Apparate zu streuen. Jede mehr oder weniger emanzipatorische Bewegung ist gegenwärtig Sabotage, auf welchem Gebiet auch immer. Die alternative Technik sabotiert die technischen Apparate, Terroristen sabotieren die politischen Apparate, verschiedene

kurzlebige Kunsttendenzen sabotieren die Kunstapparate. Was sich hingegen «revolutionär», «fortschrittlich» gebärdet, ist gegenwärtig schwärzeste Reaktion, denn es befürwortet die Verwirklichung noch nicht realisierter Kulturmöglichkeiten, beschleunigt also die Programme, anstatt sie zu verzögern. Wir sind gegenrevolutionär, weil das Zögern die einzige Strategie ist, über die wir angesichts der uns bedrohenden Gefahren verfügen. Das Zögern ist die einzige Möglichkeit, gegenwärtig für die Freiheit einzustehen und der Dummheit zu widerstehen.

Das Fürchterliche an der Tatsache, daß sich die uns bedrohenden Katastrophen früher oder später verwirklichen müssen, ist ja, daß sie uns so unnötig scheinen. Sie sind von niemandem beabsichtigt. Alle Programmierer behaupten, meist guten Glaubens, daß sie Katastrophen verhüten wollen. Katastrophen scheinen unnötig, weil wir noch immer in historischen Kategorien denken: Die Geschichte ist eine Reihe von Handlungen, die von Absichten motiviert sind. Sie ist eine Bewegung des Geistes. Was gegen den Geist geht, ist in der Geschichte «unnötig» im Sinn von überwindbar. Diese Kategorien sind gegenwärtig unanwendbar. Die Funktion der Apparate ist keine des Geistes, sondern eine automatische Bewegung. Notwendig ist nicht, was beabsichtigt ist, sondern was im Programm enthalten ist. Die apparatische Funktion ist eine untermenschliche, dumme Bewegung. Das ist das Fürchterliche.

Zugegeben, unser verzögerndes Engagement ist ambivalent, eben weil es ein gegenrevolutionäres ist, weil es nicht der Hoffnung entstammt, sondern der Verzweiflung, weil es nicht vom Glauben getragen ist, sondern vom Verlust jedes Glaubens. Unser Engagement ist zwar anti-katastrophal, aber auch anti-kulturell. Angesichts unserer Kultur der *Gadgets* ist es sowohl unmöglich, sich für sie, wie auch unmöglich, sich gegen sie zu engagieren. Unmöglich dafür, weil sie den Menschen entwürdigt, unmöglich dagegen, weil sie unsere Kultur ist, nämlich die westliche im letzten Stadium. Unmöglich dafür, weil sie dabei ist, uns zu vernichten, unmöglich dagegen, weil sie die Verwirklichung jener Werte ist,

für die wir einstehen. Unser Engagement ist ambivalent, weil es doppelt negativ ist. Anders formuliert, in einem Winkel unseres Bewußtseins wünschen wir die Katastrophen, die wir befürchten. Die Katastrophentheorie, eine für die Gegenwart charakteristische Strukturtheorie, zeigt, daß die Katastrophe jener Punkt in einer Tendenz ist, an dem sich deren Struktur unberechenbar, unvorhersehbar, unerwartbar verändert. In unserer Lage erwarten wir Katastrophen, das heißt, wir erwarten den katastrophalen Punkt, wir können ihn berechnen und voraussehen. Aber es gibt ein Nachher, das wir nicht erwarten können. In einem Winkel unseres Bewußtseins erwarten wir das Nachher. Dieser Wunsch ist nicht apokalyptisch. Die Menschheit des Jahres Tausend sah nicht nur «das Ende der Welt» voraus, sondern auch «das Reich Gottes auf Erden». Wir können über den katastrophalen Punkt nicht hinaussehen. Wir haben keinen Glauben, der uns über die Katastrophe hinwegheben könnte.

Im Grunde genommen ist der Gedanke, daß es ein Nachher gibt, selbstmörderisch, denn für uns kann es, per definitionem, kein Nachher geben. Wenn sich alle Strukturen verändern, alle Programme umprogrammieren, dann *sind* wir, per definitionem, nicht mehr da, denn wir sind diese (und nicht andere) Strukturen. Der apokalyptische Satz «Eine Trompete wird erschallen, und wir werden alle verändert» klingt in unseren Ohren wie: «Wir werden alle vernichtet» – denn «anders» ist eben «nicht wir». Die Marxsche «Veränderung des Menschen» ist weniger radikal als die apokalyptische, denn sie setzt voraus, daß die Struktur (die «Dialektik») gleich bleibt. Im Grunde genommen ist dieser geheime Wunsch nach der Katastrophe ein Symptom für die Lebensmüdigkeit unserer Gesellschaft. Von außen gesehen, zum Beispiel von der Dritten Welt her, müssen die unvermeidbaren Katastrophen, in die wir stürzen, wie der Selbstmord des Westens erscheinen, wie eine Orestie, eine klassische Tragödie. Von innen her sehen wir sie nicht als Schicksal an, das sich an uns rächt, sondern als Dummheit – eine Dummheit allerdings, die sich schicksalhaft gebärdet. Kann es etwas Fürchterlicheres als einen dummen Ödipus geben?

Zu keiner Zeit und an keinem Ort war das menschliche Leben leicht erträglich, und zwar deshalb nicht, weil es immer und überall ein Leben in der Kultur war. Kultur befreit, weil sie bedingt. Kultur ist ein befreiender Zwang. Diese Ambivalenz der Kultur können wir nur schwer ertragen. Darum haben die Menschen immer und überall versucht, der inneren Dialektik ihrer Lage auszuweichen, indem sie Mittel gefunden haben, sich zu berauschen. Rauschmittel sind vom Standpunkt kultureller Integration aus gesehen «Gifte», weil sie den Berauschten aus dem Gewebe der Gesellschaft herausheben, aber vom Standpunkt des Berauschten sind sie «Heilmethoden». Sie heilen ihn von der Zerrissenheit seines Daseins in der Kultur. Die beiden Standpunkte sind aus der Doppelbedeutung des Wortes «Droge» – Arznei und Giftstoff – ersichtlich. Immer und überall haben die Rauschmittel die kulturelle Struktur gespiegelt, zu deren Verneinung sie dienen. So spiegeln die Opiate des Fernen Ostens die Struktur des Buddhismus, nämlich negative Erleuchtung. Eine Analyse der Tatsache, daß der Islam Haschisch gestattet und Alkohol verbietet, während bei uns das Gegenteil der Fall ist, würde eine ähnliche Spiegelung zutage fördern. Dasselbe gilt für mexikanische Pilze, obwohl in Mexiko, soweit wir erkennen können, der Rausch eine andere Rolle spielt als in den übrigen uns bekannten Kulturen. Das Ziel der mexikanischen Kultur – und vielleicht der westlichen Indianerkulturen überhaupt – scheint die eigene Negation durch den Rausch zu sein. Deshalb faszinieren uns diese Kulturen gegenwärtig.

Die ontologische Stellung des Rausches ist eigenartig schlüpfrißig. Das Rauschmittel soll die unerträglich ambivalente Vermittlung zwischen Mensch und Wirklichkeit durch

die Kultur überwinden und die verlorene Wirklichkeit un- mittelbar zugänglich machen. Das Rauschmittel ist ein Mittel zur Unmittelbarkeit. Der Berauschte erlebt unmittelbar das Unsagbare, die *unio mystica*, in welcher er mit der Wirklich- keit vermischt wird und sich in ihr «auflöst». Das Rausch- mittel erlöst ihn aus der Vermittlung. Diese vermittelte Unmittelbarkeit, die wir an Berauschten beobachten, macht einen schlüpfriegen («unappetitlichen») Eindruck. Das Ent- zücken, dieses Ausweichen vor der Kultur, wird vom Ent- zückten selbst als entzückend erlebt, aber dem äußeren Beob- achter, dem Nüchternen, zeigt es sich als ein Zucken. Diese Überlegung führt einerseits in das Gebiet der Kunst, anderer- seits in das des Wahnsinns. Das zweite soll hier nur mit- schwingen, ohne betreten zu werden. Eine noch so gedrängte Betrachtung des Rausches macht aber das Einbeziehen der Kunst unumgänglich. Doch zuerst gilt es, nach der Stellung des Rausches in der Gegenwart zu fragen.

Für unsere Lage ist die Tatsache, daß das Problem der Rausch- mittel ins Zentrum des Interesses rückt, kennzeichnend. Ein- mal ist die Diskussion darüber für uns charakteristisch, zum anderen charakterisiert das Problem selbst uns. Die Diskus- sion ist allgemein. Jeder hat seine Meinung, obwohl fast nie- mand über Informationen verfügt, die eine Meinungsbildung erlauben würden. Die «Wohlmeinenden» verdammen das Benutzen «neuer» Rauschgifte seitens der Jugend, besonders seitens der Schulkinder, weil sie die «Gesundheit» gefährden. «Fortschrittliche» verpönen eine derartige Meinung als reak- tionär, weil sie von den «neuen» Giften positive Folgen, etwa Bereicherung der Erfahrung und Phantasie, erwarten. «Gut Informierte» diskutieren auf Grund populär-pseudowissen- schaftlicher Publikationen den Unterschied zwischen «har- ten» und «weichen» Drogen. «Politiker» benutzen die Dis- kussion, um ihren Vorteil daraus zu ziehen. «Spezialisten» befehlen die unmachtete Menge. Meinungsforschungsinsti- tute veröffentlichen periodisch Statistiken über den Rausch- giftverbrauch und messen diesbezügliche Schwankungen innerhalb der «öffentlichen Meinung». Massenmedien per- sonalisieren das Problem und bringen Greuelgeschichten.

Ungeachtet all dessen erzeugen die Apparate der chemischen und verwandten Industrien programmgemäß die Drogen, welche programmgemäß von Distributionsapparaten verteilt werden, um von den dafür programmierten konsumiert zu werden. Die Rauschmitteldiskussion ist ein Beispiel für die Überholung der Politik durch Programme.

Das eigentliche Problem besteht in der Frage, inwieweit der Rausch im Programm des Apparats begriffen ist, inwieweit nämlich der Apparat uns programmiert, ohne uns zu berau- schen, und inwieweit es funktioneller ist, uns im Rausch zu programmieren. Der Apparat verfügt über Rauschmittel, die in ihrer Wirkung und in ihrer Applikabilität die gegenwärtig zur Diskussion stehenden Mittel weit übertreffen. Er kann chemische Drogen durch die Wasserleitungen führen, er kann uns durch die Medien «subliminal» berauschen, er kann uns selektiv berauschen, zum Beispiel durch Pillen für Be- gabte oder für Verbrecher, für Rebellen oder für Sportler. Der Vorteil einer Programmierung im Rausch ist das reibungslose Funktionieren. Der Vorteil einer Programmierung ohne Rausch, also durch Manipulation des «wachen Bewußtseins» mit Hilfe von Ideologien oder durch die Austeilung von Strafe und Belohnung usw., ist das elastische, weniger mecha- nische Funktionieren. Gegenwärtig lernen die Programme noch, welche der beiden Methoden der jeweils anderen vor- zuziehen ist. Sie lernen dank des Feedbacks, welches unser Verhalten ihnen bietet. Sie lernen automatisch, das Problem der Rauschmittel ihrem Programm einzuverleiben.

Die Programme der Apparate entpolitisieren die Gesellschaft in doppelter Richtung. Objektiv ersetzen sie das politische Handeln durch programmierte Funktionen; den Menschen wird bewußt, daß es absurd ist, politisch handeln zu wollen. Subjektiv betäuben sie die kritische Fakultät des Menschen, so daß diese politisch unbewußt werden. Die beiden Funktio- nen der Programme sind Klammern einer Zange, innerhalb derer die politische Daseinsform zerdrückt wird. Das Pro- blem des Rausches stellt sich für die Programme auf der sub- jektiven Seite der funktionellen Zange. Es hat daher eine frü- her nie dagewesene Stellung.

Die Programme entpolitisieren, weil die Apparate den öffentlichen Raum besetzen. Sie privatisieren die Republik, indem sie Handlungen zu apparatischer Funktion zurechtbiegen. Eine vergleichbare entpolitisierte und privatisierende Funktion haben die Drogen. Berauschte Menschen lehnen es ab, an der öffentlichen Diskussion teilzunehmen. Das Einnehmen von Drogen ist eine Geste, die den öffentlichen Raum von sich weist, ist demzufolge keine apolitische, sondern eine antipolitische Geste, ist eine Geste desjenigen, der bei Wahlen nicht etwa nicht mitstimmt, sondern der dagegen stimmt, ist die Geste des Spielverderbers. Somit stellt sich das Problem der Verbreitung von Rauschmitteln dar als Auswanderung eines Teils der Gesellschaft aus der Republik in den Privatraum. Während die Apparate die Republik privatisieren, sind die Drogen ein Mittel, die Republik zu verlassen. Beide privatisieren, aber in entgegengesetzte Richtungen. Das macht die Drogen für Apparate problematisch. Hinzu kommt, daß die privatisierende Geste des Drogenkonsums eine öffentliche ist, nämlich die Geste des Protests, und zwar eines Protests, der – wiewohl programmiert – ins Jenseits des Programms verweist. In dieser Hinsicht ist sie mit der des Selbstmords vergleichbar. Wie diese ist jene eine die Apparate transzendierende Geste. Derartig Berauschte sind ein öffentlicher Skandal. Sie zeigen eine Möglichkeit, das Spiel der Apparate zu übersteigen. Deshalb sind die Apparate offenbar dabei, den Rausch aus der ihnen äußerlichen Privatheit in eine Apparatfunktion umzubiegen – eine «technische» und daher apparatisch lösbare Angelegenheit.

Im besonderen Fall der Kunst, die nicht immer als ein Rauschmittel erkannt wird, ist das etwas anders. Auch die Kunst ist ein Mittel, der unerträglichen Ambivalenz der Kultur zu entschlüpfen und in einen anderen Bereich auszuweichen. Es haftet ihr die gleiche ontologische Schlupfrigkeit an, die allen anderen Rauschmitteln zu eigen ist. Auch die Kunst ist ein Mittel zur unmittelbaren «Erfahrung des Unsagbaren», nur schlägt die Kunst um und sagt das bisher Unsagbare, «artikulierte» es in Richtung Gesellschaft. Die Kunst ist ein Rückzug ins Private, der in einen Vormarsch gegen die

Republik umschlägt. Sie öffnet eine den Apparat transzendierende Lücke, von der aus der Kunst Berauschte auf den Apparat zurückschlagen kann. Aus apparatischer Sicht besteht das Problem nicht nur darin, die Kunst zur Funktion umzubiegen, sondern auch darin, die vom Kunstrausch aufgerissenen gefährlichen Lücken zu stopfen. Das ist nicht unbedingt ein «technisches» Problem.

Die Geste der Kunst ist die des Hinausgreifens aus der Gesellschaft in den privaten Raum, um das dort Ergriffene in den öffentlichen Raum zu schleudern. Man kann Kunst «interpretieren». Zum Beispiel als Geste, die ins unartikulierte «Geräusch» greift, in das Rauschen, in das auch die übrigen Rauschmittel greifen, die aber das «Geräusch» als «Information» ins Gespräch der Gesellschaft zurückfließen läßt; oder als Geste, die, wie alle übrigen Rauschmittel auch, Privates konkret erleben läßt (*Aistheton*), aber das Erlebte als «Erlebnismodell» (als Kunstform) der Gesellschaft zurückgibt; oder als Geste des Träumers, die, wie alle übrigen Rauschmittel auch, Phantasmen schauen läßt, aber diese dann als Symbole in die Gesellschaft einspeist. Kunst erweist sich immer als eine Geste, mittels derer die Gesellschaft in unmittelbarem Kontakt mit der konkreten Wirklichkeit tritt. Ohne Kunst würde die Gesellschaft diesen Kontakt verlieren. Die Kunst ist das Sinnesorgan der Gesellschaft. Durch sie erlebt die Gesellschaft, was sie erkennt und wertet. Die Kunst liefert das *Aistheton* aller *Episteme* und aller *Nomoi*.

Daß die Kunst die Geste ist, dank derer wir aus dem uns Transzendierenden schöpfen, bedeutet selbstverständlich nicht, daß sie in einem magischen Sinn «schöpferisch» ist. Sie schöpft aus dem Privaten, und das ist nicht ein Nichts, sondern ein Unbewußtes. Sie ist schöpferisch als Geste des Bewußtmachens. Sie stellt aus dem Unbewußten hervor ins Bewußte. Gleichwohl haftet der Kunst etwas Magisches an, eben die Tatsache, daß sie ein Mittel ist, unmittelbar zu erleben und das Erlebte zu übermitteln. Diese ontologische Schlupfrigkeit, nämlich den Schein zum Vorschein zu bringen, heißt «Schönheit». Keine Gesellschaft kann auf diese Magie verzichten, auch nicht die apparatische der Nach-

geschichte; denn ohne Kunst würde jede Gesellschaft der Entropie verfallen: Ohne Einführung von Geräuschen («Eindrücken») wird Information redundant. Deshalb können die Apparate nicht ohne weiteres die Lücken der Kunst verstopfen. Kunst ist keine spezialisierte Disziplin, sie ist ein Moment aller schöpferischen Disziplinen. Ihr Rausch erfährt Wissenschaftler, Philosophen und schöpferische Politiker ebenso wie «Künstler» im industriellen Sinn des Wortes. Für die Apparate geht es darum, den Rausch der Kunst auf allen Gebieten in Funktionalität zu verwandeln. Und das ist schwierig, denn Kunst ist zwar in ihrer ersten Phase antipolitisch, aber in ihrer zweiten eminent politisch.

Zu jeder Zeit und an jedem Ort ist der Rausch der Kunst eine der Protestgesten, eine Bewegung, ein Ansturm gegen die Unerträglichkeit der Kultur gewesen, und sie ist immer und überall in Kultur umgeschlagen. Der Erfolg der Apparate, dieses Umschlagen funktionell zu programmieren, ist beträchtlich. Ihre Kunstform läßt uns berauscht in ihrem Rhythmus torkeln, ganz so, wie wir es dank der übrigen Rauschmittel tun. Trotzdem, der Rausch der Kunst schlägt Lücken in die Programme. Er macht Unsagbares sagbar und Unerhörtes hörbar. Durch diese wenigen Lücken hindurch können wir den Apparat in den Griff bekommen.

Sie ist ein Erbe der vorindustriellen Gesellschaft. Ihr Name, *scholè*, bedeutet «Muße». Das Gegenteil davon, *ascholia*, heißt Abwesenheit von Muße und bedeutet «Geschäftigkeit». Die gleiche Hochschätzung der Muße und die gleich geringe schätzung der Betätigung ist in der Ideologie aller Agrargesellschaften, nicht nur der griechischen, zu erkennen. Die klassische Schule war der Ort des bedächtigen Schauens, der Kontemplation von unveränderlichen Formen, eben von «Ideen». Die klassische Schule war der Ort der Theorie. Sie stand an der Spitze einer dreistufigen Hierarchie der Lebensformen. Die Basis der Pyramide bildete das ökonomische Leben der Sklaven und Frauen (die kreisförmige ewige Wiederkehr von Saat – Ernte – Saat, von Wachen – Schlafen – Wachen). Die Mittelstufe bildete das politische Leben der Handwerker (der lineare, bogenförmige Fortgang von der zu verwirklichenden Idee und dem unverwirklichten Stoff bis zum fertigen Werk, in dem die Idee sich materialisiert und die Materie idealisiert wird). Die oberste Stufe war die Schule: das kontemplative Leben, das *nunc stans*, der betrachtende Stillstand. Das ökonomische Leben war privat, von den Ideen abgeschnitten, kurz «idiotisch». Das politische Leben war öffentlich, die fertigen Werke wurden auf dem Markt veröffentlicht, um gegen andere getauscht zu werden. Die Schule war philosophisch. Sie diente der Beschauung der Ideen auf der Suche nach Weisheit. Die Berechtigung des ökonomischen Lebens war, daß es dem «freien Bürger» gestattete, Werke herzustellen und zu tauschen. Das diente der Politik als Grundlage. Die Berechtigung des politischen Lebens war, daß es einer müßigen Elite gestattete, Ideen zu betrachten und die in den Werken der Politiker unvollkommen verwirk-

lichten Ideen zu kritisieren. Politik diente der Philosophie und der Schule als Grundlage. In der Agrargesellschaft war die Schule der Ort des höchsten Lebens. Die dort lebenden Philosophen sollten Könige werden. In den mittelalterlichen Klosterschulen waren die Scholastiker die tatsächlichen Könige, nämlich die Lenker der Kirche.

Die Industrierevolution hat die Stellung der Schule verschoben, weil sie den Begriff «Theorie» umstülpte. Theorie war nicht mehr Betrachtung unveränderlicher Formen, sondern Ausarbeitung von sich immer verbessernden Modellen, sie war nicht mehr das Ziel der Politik und des tätigen Lebens, sondern sie wurde im Gegenteil zu einer Tätigkeit, die dem produktiven, dem industriellen Leben diente. Deshalb fiel die Schule von der Spitze der Hierarchie auf die Mittelstufe zurück. Sie wurde zum Ort der Vorbereitung auf das tätige Leben, zum Ort des Wissens, das Macht werden sollte. Die entwertete Schule war der Ort, an dem die modernen Wissenschaften und Techniken ausgearbeitet und in den Dienst der Produktion gestellt wurden. Sie verzweigte sich in Volksschulen und Bürgerschulen, in spezialisierte und spezialisierende Hochschulfakultäten.

Die industrielle Schulform ist gegenwärtig im Begriff, überflüssig, inoperativ und dysfunktional zu werden; überflüssig, weil Apparate besser als Menschen für künftige Funktionen vorprogrammiert werden können; inoperativ, weil die industrielle Schule eine dem gegenwärtigen Wissen und der gegenwärtigen Anwendung dieses Wissens nicht entsprechende Struktur hat; dysfunktional, weil die industrielle Schule eine Kommunikationsform ist, die in die gegenwärtige Kommunikationslage nur schwierig einzubauen ist. Dies ist der wahre Grund für die gegenwärtige Krise des Schulwesens und insbesondere der Universitäten – und für die Experimente, die überall mit Hinblick auf eine Restrukturierung der Schule unternommen werden. Es ist auch das Motiv für die theoretischen Bemühungen um eine Reformulierung der Pädagogik und des «Lernens» überhaupt.

Industrielle Schulen übermitteln Informationen an künftige Tätige und arbeiten Informationen aus. Das ist überflüssig,

weil Informationen besser in künstlichen als in menschlichen Gedächtnissen gelagert werden können. Die kybernetischen Gedächtnisse sind größer und schneller, Menschen können nicht hoffen, mit ihnen in Konkurrenz zu treten. Künstliche Gedächtnisse sind auch besser geeignet, aufbewahrte Informationen zu neuen zu synthetisieren. Neue Modelle werden besser von Apparaten als von Menschen entworfen. Außerdem haben künstliche Gedächtnisse den Vorteil, besser als menschliche vergessen zu können. Die Lebensdauer von Informationen wird immer kürzer, da sie ständig von besseren überholt werden. Deshalb ist es nötig, überholte Informationen aus dem Gedächtnis auszuschalten. Spezialisten muß man ständig «rezyklisieren», künstliche Gedächtnisse nicht. Überholte Informationen können gelöscht und durch neue ersetzt werden. Industrielle Schulen sind überflüssig, weil künstliche Gedächtnisse besser als menschliche lernen, zu denken und zu vergessen. Industrielle Schulen haben die Struktur der wissenschaftlichen und technischen Diskurse. Sie sind verzweigt, und jeder Zweig bespricht einen Gegenstand, ausgenommen die Logik und die Mathematik. Diese beiden besprechen Strukturen und sind schwierig in das gegenwärtige Schulwesen zu integrieren, denn sie kreuzen die Zweige der Gegenstände. Künftig wird es darauf ankommen, Menschen nicht für die Anwendung, sondern für die Analyse von Informationen, für «Systemanalysen» und für die Programmierung von Apparaten zu programmieren. Mit anderen Worten, strukturelle Disziplinen – wie Informatik, Kybernetik, Entscheidungs- und Spieltheorie – werden für Menschen weit wichtiger werden als gegenstandsbezogene. Industrielle Schulen sind inoperativ, weil sie solchen Disziplinen nicht den gebührenden Raum bieten. Industrielle Schulen verlangen vom Empfänger der Botschaften, sich zum Sender zu bewegen. Sie sind Theater. Gegenwärtig bewegt sich die Botschaft zum Empfänger hin, sie wird vom Sender an den Empfänger ausgestrahlt. Die gegenwärtigen Medien sind Amphitheater. Die industrielle Schule ist eine archaische Insel im Ozean der Kommunikationsapparate.

Diese Überlegungen machen deutlich, wie die nachindustri-

elle Schule programmiert sein wird. Sie wird ein ausstrahlendes Amphitheater sein, in dem Strukturen von Informationen an künftige Analytoren und Programmatoren ausgestrahlt werden, um ihnen zu gestatten, in Funktion von Apparaten zu funktionieren. Ansätze für eine derartige Schulform sind in den «entwickelten» Gesellschaften bereits sichtbar. Ideologisch wird diese Schulform so gestützt werden, daß von ihr behauptet werden kann, sie befreie den Menschen von den mechanisierbaren und für schöpferische Denkfunktionen. Tatsächlich aber wird es sich um eine neue Verschiebung der Stellung der Schule innerhalb der Gesellschaftsstruktur handeln. In der Agrargesellschaft hat sie die Spitze der Hierarchie gebildet, in der Industriegesellschaft die mittlere Stufe. In der nachindustriellen Gesellschaft wird sie die Unterstufe der Gesellschaft bilden. Denn die Verschiebung bedeutet eine definitive Entwertung der Schule. Sie wird der Ort sein, wo Menschen für Funktionen programmiert werden, und diese Funktionen werden in Funktion der ewigen Wiederkehr der Apparatfunktionen funktionieren. Anders gesagt, die Theorie, die Kontemplation, wird die Politik, die Tätigkeit, stützen, und diese wird die Ökonomie, die ewige Wiederkehr, stützen. Die umgestülpte Hierarchie der klassischen Gesellschaft ist die totalitäre Gesellschaft. Doch veranlassen die vorangegangenen Überlegungen zu der Annahme, daß die nachindustrielle Schule nicht so funktionieren wird, wie die Apparate sie programmieren, sondern möglicherweise eher so, wie die apparatische Ideologie sagt: Die Schule wird tatsächlich schöpferischer Tätigkeit freien Raum gewähren oder sie wird im Chaos der Entropie zerfallen.

Die Kunst, der schöpferische Rausch, ist ein Moment aller menschlicher Disziplinen. Alles, was der Mensch tut und erkennt und wertet, ist schön – wenn was er tut, richtig ist, was er erkennt, wahr ist, was er wertet, gut ist; das heißt, wenn all dies vom schöpferischen Moment her «informiert» ist. Wenn ein Pfeil richtig gebaut ist, wenn er für die Jagd gut ist, dann ist er Aerodynamik beruht, wenn er für die Jagd gut ist, dann ist er schön. All diese Aspekte des Pfeils sind untrennbar und besagen, daß der Pfeil dem schöpferischen Rausch ent-

stammt, daß er ein Kunstwerk ist. In diesem Sinn ist der Mensch ein Wesen, das in Schönheit gebadet ist. Allerdings hat die Industriegesellschaft die Kunst als eine eigene Disziplin aufgestellt und dadurch die Gestalt des «reinen» Künstlers geschaffen. Die Kunstakademien verkrüppelten ihn durch Amputation seiner epistemologischen und politischen Dimensionen. Ihm folgten nicht minder verkrüppelte Gestalten, nämlich die des «reinen» Wissenschaftlers und die des «reinen» Technikers. Die Industriegesellschaft hat die Tatsache verleugnet, daß «Kunst» ein Synonym von «Technik» ist – und von «Methode», von «Know-how», von «Wertung». Indem sie die Kunst vergöttert hat, hat sie sie entwertet und in ein Ghetto getrieben. Darum ist die Industriegesellschaft die einzige Gesellschaft, die Häßliches, zum Beispiel die Industriestädte des neunzehnten Jahrhunderts, hergestellt hat.

Die Isolation und Sterilisation der Kunst ist von den Apparaten rückgängig gemacht worden. Design, Plakatkunst, Film und Fernsehen sind sich ihrer ästhetischen Dimension bewußte Apparatfunktionen. Die Apparate haben die Kunst «rekuperiert» und in Funktion umgewandelt. Die gegenwärtigen «reinen» Künstler sind eine überlebte Spezies und durch die apparatische Auslese zum Aussterben verurteilt. Die Einheit von schön, gut und richtig ist wiederhergestellt, allerdings diesmal im Zeichen der Apparate.

Es ist aber weder der Industrie noch den Apparaten restlos gelungen, das schöpferische Moment – diese Öffnung zum Konkreten und die Artikulation des dort Erfahrenen – abzubinden. Das Unbehagen an der Kultur hat die Menschen noch immer zur Protestgeste geführt, die in neue Information umschlägt. In der Industriegesellschaft äußerte sich diese Öffnung als Fortschritt, in der nachindustriellen Gesellschaft wird sie sich in der Schule äußern. Die neuen Schulen werden, hinter dem Rücken der Apparate, platonische Akademien werden. Sie werden den höchsten Künsten, nämlich den strukturalen Disziplinen dienen. Die Menschen werden dort wie Mathematiker und Musiker Strukturen komponieren, mit diesen spielen, und dabei, wie der Filmproduzent über

dem Apparat, über dem Spiel stehen. Dadurch werden sie die Apparate in den Griff bekommen und sie als Spielzeug verwenden. Sie werden, wie die platonischen Philosophen, Könige werden. Diese schöpferische Manipulation von Programmen wird intersubjektiv, dialogisch vor sich gehen, denn die Kunst ist eminent politisch. Die neuen Schulen werden politische Räume sein, Republiken hinter dem Rücken der privatisierenden Apparate, und zugleich werden sie theoretische Räume sein, Orte des bedächtigen Schauens, denn die Kunst ist eminent theoretisch. In den neuen Schulen wird die apparatistische Gesellschaft umschlagen in eine noch nicht vorstellbare Gesellschaftsform der dialogisch Apparate programmierenden Menschen. Das ist utopisch?

Unsere Beziehung

Gegenwärtig neigen wir dazu, die Phänomene der uns umgebenden Welt nicht mehr als Dinge, auch nicht als Prozesse, sondern als Beziehungen zu sehen. Wir sehen die Welt nicht mehr als Sachlage, auch nicht als Ereignis, sondern als Relationsfeld. Wir sehen die Welt nicht nur so, wir beginnen sie auch so zu erleben. Am klarsten ist das an unserem Gesellschaftsleben zu erkennen. Wir sehen und erleben Gesellschaft als Beziehungsgewebe. Wir erleben Gesellschaft als jenes Netz von Beziehungen, dank dessen wir überhaupt erst «wir» sind. Was immer ich sein mag, ich bin es in Beziehung zu einem «anderen», und wenn ich mich selbst «ich» nenne, so tue ich dies, weil mich ein anderer «du» nennt. Ich bin «Vater» in Bezug auf mein Kind, «Freund» in Bezug auf einen anderen, und all meine übrigen Definitionen von «ich» sind ebenfalls Relationen, die mich mit anderen verbinden. «Ich» ist ein Knotenpunkt von Beziehungen, die sich als «Intentionen» anderer verknäulen und als «meine Intention» ins Gesellschaftsgewebe laufen. Würde man all diese Beziehungen entfernen und das dahinter verborgene «Ich an sich» aufdecken, es bliebe nur ein theoretischer Haken (eine wegzuradierende Hilfsfigur) übrig, an den die Beziehungen (die einzig konkrete Wirklichkeit) angeheftet werden. Was das «Ich» genannt wird, und was früher «Geist» und «Seele» genannt wurde, wird jetzt als Abstraktion von konkreten Beziehungen erkannt – und als ein Nichts erlebt: Außerhalb der Beziehungen bin ich nichts.

Eine derartige Ontologie der Gesellschaft müßte eigentlich zu einem selbstlosen Verhalten führen. Wenn ich alles, was ich bin, in Beziehung zu einem anderen bin, müßte ich mich eigentlich für den anderen verhalten. Und wenn du alles, was

du bist, in Beziehung zu mir bist, müßte ich dich eigentlich anerkennen. Wenn die sogenannten persönlichen Fürworte «ich, du, er, sie, es», aber auch «wir, ihr, sie» nicht für Personen, sondern für Verhältnisse stehen, müßte eigentlich ein politisch verantwortungsvolles Bewußtsein entstehen. Politisch, weil Politik «Intersubjektivität», das heißt zwischenmenschliche Beziehung bedeutet. Und verantwortungsvoll, weil Frage und Antwort diese Beziehung kennzeichnet. Tatsächlich aber führt die neue Ontologie zu totaler und totalitärer Entpolitisierung des Bewußtseins. Die Erklärung ist in dem aus dieser Ontologie resultierenden Gesellschaftsmodell zu suchen. Das Modell ist das eines dynamischen Gewebes. Als Beispiel die Familie: Sie ist ein Bündel äußerst komplex verknäulter Fäden. Ihr Kern ist die Verknüpfung eines Sohns einer anderen Familie mit der Tochter einer dritten, also die Ehe. Der Sohn bleibt Sohn, wird aber auch Schwiegersohn, und die Tochter außer Tochter auch Schwiegertochter. Dar- aus entstehen neue Beziehungsknoten. Die Kinder sind Kin- der in Bezug auf Eltern, die Enkel Enkel in Bezug auf Groß- eltern und Geschwister Geschwister in Bezug aufeinander. Die Familie ist als Ganzes und in jedem ihrer Knoten mit dem Rest des Gesellschaftsgewebes verknötet. Die Fäden dieser Beziehungen haben unzählige Dimensionen: biologische, ökonomische, kulturelle, politische, ethische, emotionale. Die Familie ist eine schwarze Kiste. Sie kann nicht restlos analysiert werden.

Was für die Familie gilt, gilt für alle übrigen Gesellschafts- strukturen. Will man sie verstehen, um sie zu verändern, muß man sie kybernetisch zu fassen versuchen. Sie zeigen sich dann als ein Spiel, in dem Permutationen von Beziehungen sich zu Strukturen verknöten, zum Beispiel «Klasse, Volk, Gruppe». Diese Permutationen entstehen im Verlauf des Gesellschaftsspiels zufällig, und sie werden notwendig, so- bald sie sich gebildet haben. Das geht so lange vor sich, bis sich alle Permutationsmöglichkeiten einer gegebenen Gesellschaft erschöpft haben. Die Gesellschaft verfällt der Entropie, das heißt zu amorpher Masse. Kennt man diese Spielregeln, kann man von außen her in die Gesellschaft ein-

greifen und Permutationen beschleunigen oder verzögern. Man kann die Gesellschaft umprogrammieren und nicht mehr in ihr, sondern mit ihr spielen: Sozialtechnik und Politologie.

Dieses die Gesellschaft total objektivierende Modell bleibt nicht theoretisch. Wir leben tatsächlich nach diesem Modell. Wir erleben die zwischenmenschlichen Beziehungen als zu- fällige, spielartige Begegnung. Wir erleben uns selbst als Spielfiguren. Das Gesellschaftsgewebe ist außerordentlich beweglich geworden: geographisch, informationell, sozial, «geistig». Deshalb stoßen wir zufällig auf eine immer größer werdende Zahl von «anderen». Das Gesellschaftsspiel wird immer reicher. Und auch wir werden immer reicher. Daß wir seitens einer immer größer werdenden Zahl von «du» als «ich» angesprochen werden, erweitert unser Ich, von dem wir ja wissen, daß es eine theoretische Extrapolation ist, die wir konkret als ein Nichts erleben. Das heißt, wir spielen eine immer größer werdende Zahl von Rollen und können mit diesem Rollenreichtum spielen: Das Nichts, das wir sind, hält uns aus dem Gesellschaftsspiel heraus und gestattet uns, es zu «transzendieren».

Diesen Rollenreichtum, diese unsere Reserviertheit in den zwischenmenschlichen Beziehungen, diese unsere Transzen- denz, kurz, diese Verantwortungslosigkeit halten wir für Frei- heit. Wir halten uns für freier als vergangene Generationen. Die Gesellschaftsbindungen sind lockerer, wir haben eine größere Wahl zwischen den zu spielenden Rollen. Zugleich aber erleben wir dies einerseits als Reduktion der Gesellschaft ad absurdum, andererseits als Einsamkeit: Trotz des Bezie- hungsreichtums sind wir beziehungslos geworden. Denn aus dem Gesellschaftsmodell sind alle magischen und histori- schen Dimensionen entfernt. Das Modell hat die Gesellschaft «entmythisiert» – auf Kosten der existentiellen Dimension. Deshalb ist in der Gesellschaft kein Raum für existentielle Freiheit. Um es genauer auszudrücken, es ist in ihr kein Raum für Treue. Treue ist der existentielle Boden der Freiheit. Um die Treue ins Auge fassen zu können, muß man auf Gesellschaftsmodelle früherer Generationen zurückgreifen,

Modelle, die nicht auf programmatischem, sondern auf finalistischem Denken beruhen, Modelle, für die Gesellschaft nicht ein Spiel, sondern eine Schicksalsgemeinschaft war. In dieser konnte zwischen zwei Beziehungsarten unterschieden werden: den bedingenden und den freien. In die bedingenden – zum Beispiel Familie oder Klasse – wurde man hineingeworfen, aber die freien – zum Beispiel Ehe und Freundschaft – hat man selbst geschaffen. Man hat damals keineswegs die freien Beziehungen als ein Durchbrechen der schicksalhaften Bedingung aufgefaßt. Im Gegenteil, man war sich bewußt, daß jede Beziehung vom Schicksal gelenkt wird. So betrachtete man die Verknötung von Mann und Frau in einer Ehe als ein Spiel des Schicksals. Mann und Frau sind einander scheinbar zufällig begegnet, dieser Zufall aber war eine Fügung, die als solche nicht durchschaut wurde. Wenn es Mann und Frau gelang, dieses Schicksal bewußt auf sich zu nehmen, das heißt einander treu zu sein, verwandelte sich das Schicksal zu Freiheit. Die Ehe war ein Strang, in dem sich unüberblickbar viele Fäden von bedingenden Bindungen durch die Treue zu einer freien Beziehung überholten: Mann und Frau übernahmen füreinander die Verantwortung, lebten einer für den anderen, und dadurch wurde der sie bindende Strang noch stärker als ein durch das Schicksal geknüpfter. In dieser bewußten Verstärkung des Bandes durch die Treue bestand die Freiheit.

Treue ist archaisch und lächerlich geworden. Sie erscheint in kitschigen Filmen und demagogischen Reden. Treue ist gegenwärtig ein leeres Schlagwort. Was wir erleben, ist Partnerschaft: Sex-Partner, Bridge-Partner, zufällige Bekanntschaften, immer lösbare Interessengemeinschaften. In solchen Kontexten ist nicht von Treue zu sprechen. Und was unsere Funktion betrifft, es wäre lächerlich, beim Funktionär von «Treue zum Apparat» zu sprechen. Der Apparat ist unpersonlich, Treue aber ist eine persönliche Beziehung. Die Treue hat keinen Raum in unserem Gesellschaftsmodell – ein Symptom dafür, daß wir nicht nur das Erlebnis, sondern auch den Begriff der existentiellen Freiheit verloren haben, ein Symptom unserer Unfähigkeit, frei zu sein.

Weil die Treue fehlt, fühlen die meisten von uns gar nicht die Abwesenheit von Freiheit. Die wenigen, die sie fühlen, die sich des Absurden des Gesellschaftsspiels und der existentiellen, beziehungslosen Einsamkeit bewußt sind, haben für die Treue ein Surrogat erfunden: das Engagement. Engagement ist, wie die Treue, das bewußte Aufsichnehmen einer Bindung. Es erkennt, wie die Treue, daß Freiheit nicht Verfügbarkeit ist, sondern im existentiellen Entschluß entsteht, in eine dieser Bindungen, die verfügbar sind, einzutauchen. Engagement ist das bewußte Aufopfern der Verfügbarkeit zugunsten einer Bindung. Aber Engagement hat eine von der Treue völlig verschiedene Stimmung, nämlich die Stimmung der Absicht. Man engagiert sich mit der Absicht, dem absurden Gesellschaftsspiel einen Sinn zu geben und die Einsamkeit zu durchbrechen. Treue hingegen ist zwar bewußt, aber unabsichtlich. Sie ist spontan: Man entscheidet sich nicht für sie, man hält sie. Engagement ist Treue ohne Liebe, und die Freiheit des Engagierten ist lieblose Freiheit. Engagement ist Freiheitersatz und Symptom unserer Unfähigkeit zu lieben. Darum engagiert man sich nicht für Personen, das heißt für andere Menschen oder für Gott, sondern für Gedanken, Bewegungen, Dinge.

Die Treue ist, wie das Vertrauen, eine religiöse Kategorie. Ein einziges lateinisches Wort, *fidex*, benennt beide. Die Treue ist die aktive, das Vertrauen die passive Seite des Glaubens. Ich halte Gott, meiner Frau, meinem Freund die Treue, weil ich ihnen vertraue. Allerdings kann die Treue das Vertrauen übersteigen: Ich kann auch dort treu bleiben, wo ich mein Vertrauen verloren habe. Dann aber wandelt sich der Glaube in Verzweiflung. Aufgrund unserer Erfahrung und unseres Wissens vom Menschen können wir anderen, und somit auch Gott, nicht mehr vertrauen. Es hat sich herausgestellt, daß wir nicht fähig sind, verzweifelte Treue zu halten. Wir objektivieren Mensch und Gesellschaft, ziehen uns heraus und leben in der Ersatzfreiheit der Verantwortungslosigkeit und des Spielens. Oder wir engagieren uns für Dinge. Dort kann man auch ohne Vertrauen und ohne Glauben versuchen, die Einsamkeit der Verantwortungslosigkeit zu durchbre-

chen. Das Engagement für verlorene Sachen oder für Sachen, die kein Vertrauen verdienen – zum Beispiel das Engagement vieler Kommunisten – belegt dies. Entweder sind wir «frei» wie die Brownsche Bewegung der Moleküle im Gas, oder wir engagieren uns mit zusammengebissenen Zähnen für eine Freiheit wider besseres Wissen.

Die ganze Wahrheit ist das noch nicht. Die Tatsache, daß wir uns als hohl erleben, daß wir nicht mehr auf ein metaphysisches Ich pochen können, ist eine Öffnung. Die neue Ontologie, wonach wir Knotenpunkte von Beziehungen sind, erlaubt auch ein anderes Modell als das, innerhalb dessen wir funktionieren. Wir sind, besser als frühere Generationen, dem Nichts, dem Tod geöffnet. In dieser Öffnung und durch sie hindurch können wir uns im anderen, ebenso zum Tod geöffneten Dasein wiedererkennen und es anerkennen. Diese Art von Begegnung ist ein Rausch, die Begegnung erfäßt uns. Wie die Kunst ist sie ein auf die Gesellschaft umschlagender Rausch. Dieser Rausch ist die höchste der Künste, *ars amatoria*, weil er zu einer konkreten Verschmelzung mit dem anderen führt, statt zu einer Verschmelzung mit dem ganz anderen. Gerade weil wir, besser als frühere Generationen, unsere Hohlheit als Einsamkeit und die Gesellschaft als absurdes Spiel erleben, sind wir für die Liebe offen. Das Sprachen über sie ist peinlich, denn bei der Liebe handelt es sich um ein privates Erlebnis, also um etwas, das per definitionem eben nicht besprochen werden kann. Man kann es nicht «generalisieren», das heißt symbolisch kodifizieren. Jedoch charakteristisch für jede Kunst, somit auch die des Liebens, ist, daß sie aus Privatestem auftaucht, um sich auf die Gesellschaft zurückzuergießen. Das macht die Liebe eminent politisch. Wenn es den Apparaten nicht gelingen sollte, unsere Öffnung zum Tod und damit zum anderen hin zu verstopfen, wird diese Öffnung letztendlich das Gesellschaftsgewebe doch umbauen. Gegenwärtig ist es unrealistisch, von einem politischen Engagement eine Veränderung der Gesellschaft erwarten zu wollen. Wenn die Gesellschaft umgebaut wird, dann nur aus einer Einsamkeit heraus, in der für die Liebe Raum ist. Der Rückzug ins Private, wo wir den anderen noch

anerkennen können, ist die einzige Lücke, die wir in die uns roboterisierenden Apparate schlagen können. Die Liebe ist die einzige uns verbliebene existentielle Beziehung.

Während in der sogenannten westlichen Welt der Übergang von der industriellen zur nachindustriellen Gesellschaft vor sich geht, ist der größte Teil der Menschheit dabei, in die industrielle Gesellschaftsform überzugehen. Während in der westlichen Welt sukzessive das lineare, historische, textgebundene Denken durch an technische Bilder gebundene Denkformen ersetzt wird, ist der größte Teil der Menschheit dabei, alphabetisiert zu werden. Während in der westlichen Welt das geschichtliche Bewußtsein einer neuen Bewußtseinsform zu weichen beginnt, ist der größte Teil der Menschheit dabei, in die Geschichte einzubrechen. Wir haben es mit einer Dephasierung von Gesellschaftsformen, Denkart, Bewußtseinsniveaus zu tun, die desto unerfaßbarer wird, je mehr die beiden Phasen ineinandergreifen. In zahlreichen Phänomenen der sogenannten Dritten Welt erkennen wir unsere eigene Vergangenheit wieder. Zum Beispiel erinnert uns die Renaissance des Islam an unser sechzehntes Jahrhundert. Andererseits aber wissen wir, daß solch ein Vergleich verfehlt ist, weil alle Phänomene der Dritten Welt mit denen in unserer Welt synchronisiert sind. Die Eliten der Dritten Welt, welche zwar in einer nichtwestlichen Gesellschaft leben, aber weitgehend die westlichen Denkart und Bewußtseinsniveaus teilen, erkennen ihrerseits in zahlreichen westlichen Phänomenen Symptome der Erschöpfung, und sie meinen deshalb, berufen zu sein, die «Leitung der Geschichte» zu übernehmen. Andererseits aber wissen sie so gut wie wir, daß angesichts der Tendenz der Geschichte zur Nachgeschichte von einer «Leitung der Geschichte» nicht gesprochen werden kann. Sie sehen an uns, wohin jeder Versuch führen muß, die Gesellschaft zu industrialisieren, näm-

lich zu den totalitären Apparaten. Die westliche Welt hat die Zukunft der Dritten Welt vorweggenommen. Die gegenwärtige synchronisierte Dephasierung der Menschheit verfälscht jede Konfrontation der Phasen – und bedroht beide.

Eine Möglichkeit, diese tragische Komödie der Irrungen zu entwirren, besteht in dem Versuch, die beiden Phasen innerhalb eines entsprechenden Zeitmodells zur Deckung zu bringen. Darin würde sich zeigen, daß eine Quelle des Mißverständnisses die Verwechslung von «jung» und «neu» ist. Die westliche Welt kennzeichnet der Aufbruch von Neuem, während die Dritte Welt von vielen Standpunkten aus gesehen jung ist. Bei uns ist ein neuer Mensch im Entstehen, während in der Dritten Welt junge Menschen dabei sind, die Zügel in die Hand zu nehmen. Unsere Welt ist senil, weil sie alle Phasen ihrer Entwicklung schon hinter sich hat, die Dritte Welt ist veraltet, weil alle Phasen ihrer Entwicklung noch nicht die unsrige erreicht haben, weil sie wiederholt, was wir durchlaufen haben. Vom Standpunkt des Neuen ist das Junge alt, und darum spricht man von den «alten Griechen» und den «alten Germanen». Vom Standpunkt des Jungen ist das Neue alt, und darum spricht man bei der Renaissance von einem «dekadenten» Mittelalter. Der Standpunkt des Neuen ist der des informatischen, der Standpunkt des Jungen ist der des genetischen Zeitempfindens.

Die Dritte Welt ist eine junge Gesellschaft, sie beginnt erst, sie hat die Zukunft vor sich, und darum ist sie archaisch. Der Westen ist eine neue Gesellschaft, die Zukunft dringt von allen Seiten in sie ein, und darum ist sie starr. Denn für das genetische Zeitempfinden strömt die Zeit aus der Vergangenheit in die Zukunft und für das informatische aus der Zukunft in die Gegenwart.

Es wäre falsch, in diesen beiden Arten des Zeiterlebens Gegensätze zu sehen, die genetische etwa «dynamisch», die informatische etwa «statisch» zu nennen. Unsere Gesellschaft ist zwar starr, aber sie ist weit dynamischer als die der Dritten Welt. Denn das informatische Zeitempfinden beinhaltet das genetische als eine seiner Dimensionen. Die Geschichte ist eine Dimension der Nachgeschichte. Was uns

von der Dritten Welt unterscheidet, ist nicht, daß wir ungeschichtlich leben. Was uns unterscheidet, ist, daß die Dritte Welt Geschichte machen will, während wir Geschichte bereits haben – und sie nicht mehr machen wollen. Die Geschichte liegt vor der Dritten Welt, und bei uns liegt sie nicht hinter uns, sondern in uns drinnen. Der junge Mensch ist jener, der sich in die Geschichte stürzt, um ihrer habhaft zu werden. Der neue Mensch ist jener, der versucht, aus der Geschichte hinauszuspringen, um ihrer Entropie zu entgehen. Der junge Mensch entwickelt sich, er ist fortschrittlich, er will sich realisieren. Der neue Mensch sieht das Ende der Entwicklung als absurdes Chaos, in dem alle Möglichkeiten realisiert sind, und im Fortschritt sieht er die Tendenz zum Tod hin. Die Starre unserer Gesellschaft ist noch nicht *rigor mortis*, sondern gerade der Versuch, durch ein Innehalten der Geschichte, durch das Stauen des Fortschritts, dem Tod auszuweichen. Das Neue am neuen Menschen ist eben, daß er nicht jung ist. Er sieht den Tod vor sich, in den der junge Mensch hineinstürzt. Darum ist, seltenerweise, der junge Mensch träger als der neue. Der junge schwimmt in der Tendenz zum Tod, er läßt sich vom Fortschritt mitreißen, während der neue versucht, da herauszuspringen. Der junge Mensch ist an der Quelle der Zeit, der neue an ihrem Ursprung.

Die Dephasierung von geschichtlichem und nachgeschichtlichem Dasein ist aber nicht nur ein Problem der Dritten gegenüber der Ersten Welt, also nicht nur ein soziales Problem. Sie ist auch ein Problem in unserem Innern. Wir haben das geschichtliche Bewußtsein nicht etwa hinter uns, sondern es *ist* unser Bewußtsein. Das neue Bewußtseinsniveau bildet nur eine dünne Oberschicht, in die wir mühsam hinauszuspringen, um immer wieder in die Historizität zurückzufallen. Unser geschichtliches Bewußtsein ist nicht etwa tot, sondern es ist stärker als das der jungen Menschen. Wir sind uns bewußter als die Jugend der Dritten Welt, was Geschichte bedeutet. Die Dephasierung ist ein Kampf innerhalb unseres Bewußtseins, eine noch nie dagewesene Dialektik des Bewußtseins. In unserem Bewußtsein beherbergen wir sowohl

den jungen wie den neuen Menschen. Es ist unser Bewußtsein und nicht die Gesellschaft, wo der neue Mensch seinen Ursprung nimmt – wie Athene im Kopf ihres Vaters. Wir sind alt, nicht, weil wir nicht mehr jung sind, sondern weil wir aus der Jugend ins Neue springen.

Wir können die gegenwärtige Dephasierung so zur Deckung bringen: Gegenwärtig gibt es sowohl Jugenderscheinungen, Wachstumsprobleme, als auch einen Einbruch von Neuem. Diese beiden Tendenzen vermengen sich, aber nicht symmetrisch. Die Wachstumsprobleme sind archaisch im Verhältnis zum Neuen. Sie beherrschen die Szene, aber sie verdecken den Hintergrund, in dem das Neue sich aufstellt. Nicht die «Grenzen des Wachstums» sind das hintergründige Problem, sondern die Absorption eines jeden Wachstums durch zirkuläre Programmierung. Nicht die Energiekrise ist das hintergründige Problem, sondern das Rezyklieren. Das Neue ist, daß Geschichte kreisförmig umgebogen wird: in die ewige Wiederkehr des Gleichen.

Das Neue ist entsetzlich. Nicht, weil es so ist und nicht anders, sondern weil es neu ist. So neu ist der neue Mensch, der da in unserem Innern entsteht und den wir manchmal bereits beobachten können, daß wir uns fast außerstande sehen, an ihm noch das Menschenantlitz wiederzuerkennen. Er ist uns «unsympathisch», er schwingt in uns fremden Phasen. Seine Gesten, seine Codes, seine Modelle sind nicht die unsrigen. Er lebt in einer Welt, die wir nicht entziffern können, gleichwohl wir für sie die Verantwortung tragen, denn wir; nicht er, haben sie errichtet. In dem Maße, wie wir selbst neue Menschen sind, sind wir uns selbst unsympathisch. Und so erleben wir unseren Todeskampf als ein Kreißen: Wir sind dabei, ein Monstrum zu gebären. Ob dieses Monstrum ein programmierter Roboter sein wird oder ein die Apparate zerstörender Vandal, in beiden Fällen sind wir es selbst, ein Mutant der in uns selbst angelegten Information. Das Neue ist entsetzlich, und wir selbst sind das Neue.

Der Einbruch des Neuen, gepaart mit dem Aufstand der Jungen, läßt das Alte aus den Fugen geraten. Das Alte, die historischen Strukturen, weist Risse in seinen Grundmauern auf

und wird zusammenstürzen. Die großen geschichtlichen Gebäude beginnen zu wanken. Statt ihrer errichten sich automatische Apparate und Barbarenhorden, und diese Horden strömen in die Apparate, während sie die ehrwürdigen Gebäude – Staat, Familie, Klasse, Volk, Wissenschaft, Kunst, Philosophie – zerstören. Wir können den ehrwürdigen Gebäuden nicht nachweinen, denn wir sind uns bewußt, daß ihre Ehre und Würde auf Entehrung und Entwürdigung des Menschen beruhen. Ebensowenig können wir das Neue begrüßen, denn wir erkennen es als Mutation des Alten. Wir erkennen das Neue als Wiederkehr des Alten und zugleich als noch nie dagewesene Form. Wir können zwar «über» dem Umbruch stehen, indem wir seine Struktur analysieren, aber unser Dasein ist in ihm befangen. Der sich anbahnende Umbruch wird uns zerbrechen.

Wir können jedoch vom Umbruch Abstand nehmen. Wir können uns aus den zusammenbrechenden Gebäuden und den sich errichtenden Apparaten zurückziehen. Wir können sowohl ablehnen, historisch zu handeln, als auch, nachgeschichtlich zu funktionieren. Wir können sowohl der historischen Tat, die wir als Untat durchschauen, als auch der nachgeschichtlichen Funktion, die wir als Programmierung durchschauen, den Rücken zuwenden. Das wird uns nicht völlig glücken, denn Elfenbeintürme sind kostspielige *résidences secondaires*: Sie müssen von den Apparaten gefüttert werden und werden überdies, wie alle übrigen Gebäude, im Erdbeben zusammenfallen. Allerdings haben viele Klöster die Völkerwanderung überstanden. Die Absicht des Abstandsnehmens ist nicht, das Erdbeben oder den Atomkrieg zu überleben, sondern in diesen oder jenes einzugreifen.

Der Entschluß zum Zurück ist im Grunde der Entschluß, die Einsamkeit in der Masse durch echte Einsamkeit zu ersetzen, durch eine Einsamkeit, in der die konkrete Wirklichkeit, jenseits der kodifizierten Welt, erlebt wird, die Einsamkeit des Privaten, also nicht die Einsamkeit, in der man seinen Garten bestellt, sondern die andere, in der die Propheten Gott ansichtig wurden. Es ist das Private, von dem aus publiziert wird. Die zurückgezogene Lebensweise ist jener nicht

unähnlich, die von den Griechen «Theorie» genannt wurde, nur ist sie ein theoretisches Leben, in dem nicht die Ideen, sondern das konkrete Leben wirklich ist. Im Grunde ist der Rückzug der paradoxe Versuch, die unaussprechliche Konnotation auszusagen, diese Aussage zu publizieren, um der neu kodifizierten Welt eine Stütze in der konkreten Welt zu bieten. Der Rückzug ist der paradoxe Versuch, Unmittelbares zu übermitteln, Privaträume aufzureißen, um eine Republik möglich werden zu lassen.

Allerorts kann man beobachten, wie derartige paradoxe Versuche unternommen werden. Ein Beispiel ist der Kibbutz. Als Modellversuch einer nachgeschichtlichen Gesellschaft ist er zwar gescheitert, aber ohnehin ist es viel interessanter, ihn als Versuch anzusehen, sich aus der zerfallenden geschichtlichen Welt und aus der entstehenden programmierten Welt zurückzuziehen, um eine neue, noch nicht zu erahnende Lebensweise zu inkubieren: der Kibbutz als Versuch einer Keimzelle für die Nachgeschichte. Was man dort konkret erlebt, ist, obwohl neu, eine Lebensform, die, im Sinne westlicher Tradition, *würdig* ist. Der Kibbutz ist einer der seltenen Orte, wo noch und schon wieder menschenwürdig gelebt wird. Die Kibbutze werden, wie alle übrigen Strukturen auch, vom Erdbeben niedergelegt und von den Apparaten aufgesogen werden. Sie befinden sich obendrein in einer besonders gefährdeten Stellung. Sie sind zugleich Vorhut und Nachhut. Dennoch, oder gerade deshalb, sind sie von der Stimmung des Absurden, die uns kennzeichnet, verschont geblieben. «Und so vollbringt, umrungen von Gefahr, hier Jüngling, Mann und Greis ihr tätig Jahr.» Der Kibbutz ist ein Ort der Freiheit, weil er dem Rausch der Liebe entsprungen ist.

Die Nachgeschichte bricht ein – in Gestalt programmierender Apparate und in eben diese Apparate strömender Horden von Barbaren. Sie wird von einer sturen Dummheit sein, die wir uns kaum vorstellen können, regiert vom Stumpfsinn der selbsttätig sich programmierenden Apparate. Zwischen uns und der Nachgeschichte wird es zu Katastrophen kommen, sie wird aus einem Erdbeben emportauschen. Bei alledem bleibt

Eine korrigierte Geschichtsschreibung

der Mensch für die konkrete Wirklichkeit offen, nämlich für seine Einsamkeit zum Tod. In diese Öffnung kann er sich zurückziehen, um dort seine Fähigkeit zu lieben, seine Fähigkeit, sich im anderen zu erkennen und den anderen anzuerkennen, wieder als konkrete Basis seines Daseins zu erleben. Er kann dort erleben, daß die Liebe den Tod überwindet. Und dieses Erlebnis kann er publizieren. So ist auch in der Nachgeschichte die Freiheit nicht notwendig zu Ende. Man kann auch liebend spielen. Und der *homo ludens* ist nicht notwendigerweise ein roboterisierter Funktionär, er kann auch wieder das Ebenbild Gottes werden. Die Nachgeschichte kann eine Rückkehr zu den Ursprüngen der Geschichte werden: aus äußerster symbolisierender Abstraktion eine Rückkehr ins Konkrete. Zurück zum Menschen.

Die Nichtigkeit der Geschichte

Wenige der Dinge, die uns umgeben, sind ererbt. Wenige wurden vom Strom der Generationen bis zu uns angeschleppt und tragen ihren Stempel. Die große Mehrheit trägt, im Gegenteil, den Stempel des Neuen. Die Neuheit der Dinge, die uns umgeben, unterscheidet unsere Umgebung in charakteristischer Weise von früheren. Ehemals (und darunter verstehe ich alle Epochen, von denen ich Kenntnis habe) gingen die Dinge vom Vater auf den Sohn über, sie häuften sich in den Trühen und auf den Böden der Bauern- und Bürgerhäuser und füllten die Wohn- und Schlafräume. Der Bauer schritt auf dem vom Vater beackerten Feld, das in uralten Zeiten von der Natur erobert wurde. Der Sohn erbt das Handwerk vom Vater und zusammen mit dem Handwerk die Werkzeuge. Zur Hochzeit zog das Mädchen aus der Truhe das Brautkleid, das die Mutter dort aufbewahrt hatte. Der majestätische Fluß der Geschichte hinterließ Dinge, die entweder als Schätze oder als Kerker erlebt wurden, die aber das Leben formten. Unsere Epoche machte *tabula rasa*. Unsere Epoche enterbte sich selbst.

Viele Ursachen dieses Wandels können aufgewiesen werden. Die industrielle Revolution des neunzehnten Jahrhunderts fegte einen großen Teil der Bevölkerung vom europäischen Land, um sie in neuen Städten zu ballen. Im Trübel dieses Prozesses gingen die alten Werkstätten unter. Die Agrarrevolution des zwanzigsten Jahrhunderts verwandelte das europäische Land in mechanisierte Stücke Boden. Ein Teil der Bevölkerung emigrierte nach Amerika und verlor beim Überqueren des Atlantik viele ererbte Gegenstände. Die demographische Explosion der letzten 150 Jahre löste den angesammelten Schatz in der Masse der Erben auf. Aber all diese und

andere Ursachen sind nebensächlich und ohne Bedeutung, verglichen mit jener: Die ererbten Dinge haben in unserem Milieu keinen Platz mehr. Die neuen Dinge, die uns umgeben, lassen die Anwesenheit der alten nicht zu, weil sie anderer Art sind. Der spezifische Unterschied zwischen den Dingen, die uns umgeben und den ererbten Dingen, der spezifische Unterschied zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit, ist das Thema dieses Artikels. Es wird die These aufgestellt, wonach uns die Vergangenheit nicht mehr angeht. Es wird der Standpunkt verteidigt, nach dem der Geschichtsunterricht heutzutage – und das ist das erstmalig der Geschichte – aufhört, eine Tätigkeit zu sein, welche die Gegenwart erklärt. Es wird behauptet, daß es einen Bruch in der Kette der Geschichte gab, einen Bruch, der sich im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts vorbereitet hat, der aber erst in den vierziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts wirklich wurde. Es wird also behauptet, daß sich unsere Situation von den vorhergehenden qualitativ unterscheidet und daß ein Abgrund sie voneinander trennt.

Schauen Sie sich drei Beispiele an: die Atomenergie, den Computer und die Rakete. Es könnten andere Beispiele gewählt werden, die drei genügen aber. Die Atomenergie kann als historische Weiterentwicklung der tierischen Energie, der Energie der Kohle, des Petroleums und der Elektrizität angesehen werden. Es gibt eine gerade Linie, entlang derer sich der Bestand der Energie erhöht. Der Computer kann als historisches Phänomen angesehen werden, in dem die Tendenz, die mit dem römischen Abakus beginnt, ihren Höhepunkt erreicht. Die Rakete kann als Vollendung des Ochsenkarrens des Autos und des Düsenflugzeugs angesehen werden. Diese historische Art, die drei Instrumente, die als Beispiel gegeben wurden, zu «erklären», ist unbedeutend, weil sie die ganz neue Qualität dieser Instrumente nicht «erklärt». Die Atomenergie hat die physische Arbeit im traditionellen Sinn abgeschafft. Der Computer schafft das Planen und die Administration im traditionellen Sinn ab. Die Rakete schafft die Entfernung in ihrem traditionellen Sinn ab. Infolge der enormen quantitativen Anhäufung kam es zu einem qualitativen

Sprung. Die drei in Betracht gezogenen Instrumente sind historische Phänomene in dem Sinn, daß sie Folge von Bemühungen sind, bestimmte Probleme zu lösen. Sie sind aber ahistorische Phänomene, weil sie diese Probleme definitiv gelöst haben. Die Geschichte als der Versuch, diese Probleme zu lösen, geht uns nicht mehr an. Probleme der Geschichte sind nicht unsere Probleme. Das Studium der Geschichte wirft kein Licht auf unsere Probleme, weil sie qualitativ anders sind. Die ganze philosophische, politische und soziale Historizität ist Anachronismus. Alle Versuche, unser historisches Benehmen zu erklären und zu motivieren, ob durch die historische Dialektik, ob durch die Tiefenpsychologie, durch welches historische Kriterium auch immer, wissen nichts vom Bruch in der Kette der Ereignisse. Ich werde diesen Bruch genauer zu beschreiben versuchen.

Die Geschichte der Menschheit ist die Summe der Taten, mittels derer sich die menschliche Spezies der Natur aufzwingen hat. Es ist eine kurze Geschichte, im Vergleich zu den riesigen Epochen der Existenz des Lebens auf der Erde und sogar im Vergleich zu der Geschichte der Wirbeltiere. Nur einige 5000 Generationen trennen uns vom Ursprung der Menschheit und einige verachtenswerte 200 Generationen vom Ursprung unserer Kultur, von der Geschichte im eigentlichen Sinn des Wortes. Der Stammbaum der Menschheit ist verzweigt, sein Stamm ist kurz. Unsere Geschichte ist kurz, da es aber um unsere Geschichte geht, nehmen wir an, daß ihre Themen ewig sind. Tatsächlich geht es um ein einziges Thema: die Natur. Der Mensch ist ein Wesen, das im Laufe der Geschichte die Natur, die ihn umgibt, manipuliert. Er zähmt Tiere und Pflanzen. Kanalisiert Flüsse. Baut Straßen und Brücken. Bekämpft Krankheiten, Überschwemmungen und Dürre. Er fällt Wälder und macht Wüsten urbar. Dämmt Wasserfälle und durchlöchert Berge. Er zwingt sich der Natur auf. Der Rest der Geschichte ist nur ein komplizierter Kommentar zu dieser umformenden Aktivität. Dieser ganze komplexe Kommentar, all die Kriege und Revolutionen, all die Wanderungen und Eroberungen, all die Religionen, Philosophien, Künste und Wissenschaften haben das

gleiche fundamentale Thema: die Natur. In der westlichen Tradition wird das Thema «Paradies auf Erden» genannt. Es ist die Eroberung der Natur durch den Menschen, die Vermenschlichung der Natur. Es ist die messianische Epoche als Ziel der Geschichte, es ist die Objektivierung des Geistes der Natur. Nun, dieses Thema ist erschöpft. Die Natur ist kein Problem mehr. Das Paradies auf Erden, die Vermenschlichung der Natur, die messianische Epoche, die Objektivierung des Geistes, ist in Reichweite. Automatisch wird dieses Ziel der Geschichte verwirklicht, ohne weitere menschliche Mitwirkung. Die Geschichte im traditionellen Sinn ist dabei, ihr Ziel zu erreichen, und sie bedeutet uns nichts mehr. Die neuen Dinge, die uns umgeben, all diese Apparate und all diese Institutionen, sind eher Vorläufer des Millenniums als Nachkommen der Suche. In ihnen ist der Geist der Geschichte an der Stimme, die die gute Botschaft verkündet, erstickt. Doch gilt das gleiche nicht für unser Denken. In unserem Denken nehmen wir noch an dem historischen Prozeß teil, wir denken noch historisch. Es gibt einen Widerspruch zwischen unserer Mentalität und den Dingen, die uns umgeben. Unsere Umgebung stürzt schon rasend in Richtung der Fülle der Zeiten und reißt uns mit sich. In Gedanken klammern wir uns noch an Kategorien, Werte und Begriffe, die einer unwiderruflich überholten Vergangenheit angehören. Dieser Widerspruch zwischen unserem Denken und unserer «Wirklichkeit» führt dazu, daß wir diese «Wirklichkeit» nicht als «wirklich» erleben. Es ist etwas Unwirkliches an der Geschwindigkeit einer Rakete, an der Denkfähigkeit des Computers und an der Kraft der H-Bombe, obwohl wir sehr gut wissen, daß wir uns dieser Unwirklichkeit anpassen müssen, unter der Gefahr, als historische Wesen, die wir noch sind, überholt zu werden. Das ist unser Problem, und es ist ganz neu. Der Geschichtsunterricht belehrt uns in dieser Beziehung nicht.

Das neue Problem, das durch den Bruch der historischen Kette entstanden ist, ist verborgen. Es bleiben noch große Stücke Natur zu erobern. Tropische Wälder, endemische Krankheiten, Hunger und Mangel an Unterkünften scheinen

die Menschheit noch herauszufordern. Ein großer Teil der Menschheit vegetiert noch im prähistorischen Stadium, und es scheint Zynismus zu sein, von einem erreichten Ziel der Geschichte zu sprechen. Das ist aber ein Irrtum. Es gibt schon die Instrumente, die diese «unterentwickelten» Regionen zerstören und sie automatisch in «entwickelte» verwandeln werden. Und das wird blitzschnell geschehen, so daß im Vergleich dazu die aktuelle Veränderung Westeuropas ein blasses Beispiel ist. Der Niveauunterschied zwischen den entwickelten und unterentwickelten Teilen der Menschheit erweitert sich heutzutage infolge des schnellen Fortschritts in den entwickelten Teilen, dabei handelt es sich aber um ein vorübergehendes Phänomen. Wie sehr auch Allianzen für den Fortschritt und Befreiungsbewegungen den Automatismus des technologischen Fortschritts durcheinanderbringen, er wird sich durchsetzen und die Reste der Natur erledigen. Das gegenwärtige Übergangsstadium verdeckt nur das neue Problem, weil es dem oberflächlichen Beobachter alte Probleme zeigt, um die es in der Geschichte geht. Es sind aber falsche Probleme, weil es schon Mittel und Methoden gibt, sie zu überholen.

Eine gründliche Beobachtung unseres Milieus enthüllt das neue Problem. Der menschliche Geist sträubt sich, ihm ins Auge zu sehen, weil er sich in seinem Versuch, das Problem zu lösen, von der Geschichte verlassen fühlt. Die über Generationen angehäuften Weisheit schweigt vor dem neuen Problem. Die großen Denker der Vergangenheit, die Religionsgründer, die Gesetzgeber und Philosophen, Träumer und Propheten, haben nie über die *Civitas Dei* hinausgeschaut. Wir aber sind Bürger dieser Stadt. Unsere Ahnen schwammen im Strom der Geschichte, von ihr genährt und informiert. Wir aber haben die Geschichte überholt, und die Erbschaft unserer Großeltern bedeutet uns nichts mehr. Es ist so, als ob sie uns bis hierher gestoßen und am Rande des Abgrunds verlassen hätten. Wir fühlen uns verraten. Allein und verlassen sind wir mitten unter neue Dinge geschleudert worden und in uns selbst müssen wir eine Lösung finden, damit es zu einer Zukunft kommt.

Das Studium der Geschichte als Geschichte der Taten der letzten 200 (oder 5000) Generationen ist umsonst, sollten wir in ihm Lösungen für die Probleme, die uns bedrücken, finden wollen. Und die Belehrungen, die sich aus den verschiedenen Studien ergeben, die diversen Historizismen, führen nur dazu, unsere Gedanken mit Anachronismen zu verwirren. Was für ein anderes Studium bleibt uns? Kann es etwas Leidenschaftlicheres, etwas Rührenderes und Inspirierenderes geben als den Bericht über den Ruhm und die Niederlage, die Erfüllung und das Leid unserer Ahnen? Die Nichtigkeit des Geschichtsunterrichts, derer wir uns heimlich bewußt sind, entzieht ihm nicht den Charme. Und so entsteht eine neue Einstellung zur Geschichte, die man gut mit dem Wort «Sehnsuchtschwelgerei» beschreiben kann. Jahrhundertelang, während der gesamten Moderne, herrschte das Klima des Fortschritts vor. Was jetzt entsteht, ist das Klima der guten alten Zeiten. In den entwickelten Ländern machen funktionelle Stühle barocken Stühlen Platz, gotische Statuen schmücken Büros von Magnaten und mittelalterliche Schlösser werden Stein für Stein, um Authentizität zu erhalten, an die Ufer des Hudsons transportiert. Diese Sehnsuchtschwelgerei versucht die Geschichte zu verschlingen und der Gegenwart einzuverleiben. Diese Tendenzen wollen die Tatsache nicht annehmen, daß wir enterbt wurden. Verschiedene Historizismen, die sich in Form von Büchern ergießen, um auf das gegenwärtige Verhalten Einfluß zu nehmen, scheinen mir barocken Türen in modernen Wohnungen vergleichbar zu sein. Ich glaube nicht, daß die Geschichte auf diese Weise neu belebt werden kann.

Rilke sagt in einem schrecklichen Gedicht: «Jede dumpfe Umkehr der Welt hat solche Enterbte.» Hat es je eine so schändliche Umkehr wie die unsere gegeben? Nicht in der Menschheitsgeschichte, sollte ich mit der These, die ich dabei bin zu entwickeln, Recht haben. Sollten wir uns vielleicht am gleichen Punkt befinden wie bei der Entstehung des ersten Menschen? In der messianischen Ära sagt der Prophet vom Ziel der Geschichte: «Ihr werdet verwandelt werden.» Das ist einer der wenigen Aussprüche, die aus dem Schoß der

Geschichte an uns herankommen und über den Horizont hinausweisen. Werden wir vielleicht verwandelt werden? Die Posaune wird erschallen am Tag des Zorns, und wir werden verwandelt sein. Und vielleicht ist die Posaune schon erschallt, und die Welt hat sich schon in Asche aufgelöst, ohne daß wir es bemerkt hätten. Unser Gefühl der Unwirklichkeit ist dafür vielleicht ein Beweis. Vielleicht sind wir schon verwandelt worden. Vielleicht hat es in uns schon eine Wandlung gegeben, die nicht bemerkt wurde, weil sie keine biologische Wandlung war. Das sind Überlegungen, die das Erlebnis der Nichtigkeit der Geschichte provoziert.

(1966)

Über die Mode

Historiker teilen die Geschichte unserer Kultur in drei Portionen: Altertum, Mittelalter und Neuzeit. Die drei Portionen werden den Ereignissen aufgesetzt, um sie in Form zu bringen, etwa so wie Bäcker den Teig zu Broten formen. Als Bäcker haben sich die Historiker auf die drei «Zeitalter» geeinigt. Sie hätten den Teig auch anders aufteilen können, etwa in zwei oder in dreiuudvierzig Portionen. Die Frage stellt sich: Wären alle Portionierungen gleichermaßen gültig? Elementar gefragt: Sind alle Modelle äquivalent oder gibt es vorzuziehende Modelle? Können Bäcker zum Beispiel die Form der Venus von Milo für Brote verwenden oder wehrt sich der Teig irgendwie dagegen? Ist die Venus von Milo für Brote eine falsche Form, und gibt es «falsche» und «gültige» Modelle für die Kulturgeschichte, etwa die Dialektik oder das Modell der Kirche? Gibt es etwas in den Ereignissen selbst, das Modelle «legitimiert»? Ungefähr in dieser Weise – und nicht nur auf dem Gebiet der Brote und der Geschichte – stellt sich heute das Problem der Wahrheit.

Aufteilen, informieren, modellieren sind Worte, welche «erkennen» bedeuten. Historiker teilen die Geschichte auf, um sie zu erkennen. Ist diese Aufteilung konventionell (intersubjektiv) oder ist in ihr ein objektives Element enthalten, etwas in den Ereignissen selbst, das den Historikern zum Beispiel die Portion «Neuzeit» aufzwingt? Ich werde die Einladung zur Metaphysik, die sich in der Rede von den «Ereignissen selbst» verbirgt, nicht annehmen, sondern werde behaupten, eine Aufteilung der Geschichte mit einer selbständigen Portion «Neuzeit» sei weder gültig noch falsch, sondern glücklich – insbesondere in jenen Sprachen, in denen die Neuzeit «moderne Zeit» genannt wird. Denn während der Neuzeit

beschäftigt man sich mit Moden, mit dem Modernisieren und mit Modellen, kurz mit Erkenntnistheorie und Erkenntnispraxis. Darum ist diese Aufteilung glücklich.

Was sind Modelle? Angaben, wie etwas sein soll. Zum Beispiel gibt das Modell «Fisch» an, wie Holz sein soll. Als Tischler wende ich das Modell «Tisch» auf die Wirklichkeit «Holz» an. Das bedeutet arbeiten: Modelle verwirklichen und Wirklichkeiten modellieren. Da Modelle angeben, wie etwas sein soll, kann ich sie auch «Werte» nennen. Arbeiten bedeutet also, Werte zu verwirklichen und Wirklichkeiten zu werten. Als Tischler verwerte ich die Wirklichkeit «Holz» und verwirkliche den Wert «Tisch». Arbeit ist eine ontische Operation, welche zwei Seinsgebiete – Wirklichkeit und Wert – miteinander verbindet.

Für die Weltanschauung des Altertums und des Mittelalters waren diese beiden Seinsgebiete vorgegeben: Es gibt, unabhängig vom Menschen, ein Gebiet der Wirklichkeit – ich will es Natur nennen. Es gibt, ebenfalls unabhängig vom Menschen, ein Gebiet der Modelle – ich will es das Übernatürliche nennen. Und es gibt den Menschen, der aus beiden Gebieten ein drittes erarbeitet – ich will dieses dritte Gebiet «Kultur» nennen und den Prozeß des Erarbeitens «Geschichte der Menschheit». Die Wirklichkeit ist durch die Sinne gegeben, die Modelle sind es durch die Philosophie – griechische Variante der Weltanschauung – oder durch den Glauben – jüdisch-christliche Variante. Diese Weltanschauung erklärt, warum die Alten die Arbeit verachteten. Die Modelle schweben über der Natur und sind besser und wirklicher als die Wirklichkeit selbst. Arbeiten bedeutet demnach, Modelle zu degradieren. Der würdige Mensch arbeitet nicht, sondern erhebt sich, durch Philosophie und Glauben, zu den Modellen. Mit der Neuzeit tritt diese Weltanschauung in eine Krise. Natur und Modelle werden angezweifelt, das heißt vom Menschen abgeleitet. Sie sind ihm nicht mehr gegeben, sondern er gibt sie. Das bedeutet «Humanismus». Doch zieht die Neuzeit vorrangig die Natur und erst später die Modelle in Zweifel. Denn der Mensch schaut die Welt an (bewußte Weltanschauung) mit den Modellen im Rücken und hinter seinem

Rücken (sie sind aprioristisch und transzendierend). Der Mensch wirft die Modelle wie Netze auf die Natur, die er anschaut, und die Natur erscheint ihm in diesen Netzen (in den «Kategorien») – das heißt, sie wird erkannt, indem sie modelliert wird. Erkenntnis ist eine Art Arbeit, und Arbeit eine Art Erkenntnis. Der Unterschied zwischen Theorie und Praxis verwischt sich, und das erklärt die Bewunderung der Neuzeit für die Arbeit.

Die Folge dieser Weltanschauung ist ein ständiges Modellieren, Modulieren, Modifizieren und Modernisieren. Gesellschaft wird zu einer Folge von Moden. Die Dinge der Kultur spiegeln von jetzt an ersetzbare Modelle, und das Ersetzen von Modellen wird zum Maßstab für den Lauf der Zeiten. Das heißt «Fortschritt». Die fortschreitende Ersetzbarkeit und Entsetzlichkeit der Modelle beschleunigt den Lauf der Zeiten. An der Frequenz der Moden bemißt sich die Intensität der Geschichte. Das ist die Neuzeit.

Aber es gibt eine Grenze, die ungefähr durch die Lebensspanne des Menschen gegeben ist. Vor der Neuzeit waren die Modelle, verglichen mit dieser Spanne, ewig: Das meint, sie waren «gegeben». Die Lampe der Eskimos spiegelt dasselbe Modell seit Tausenden von Jahren, und nur geringfügig wechselte die Kleidermode zwischen der Gründung Roms und Theoderich dem Großen. Diese relative Ewigkeit erklärt den Platonismus. Seit der Renaissance werden die Modelle etwas flüssiger, aber noch halten sie einige Menschenalter. Man kann im Barock geboren werden, von seinen Lehrern barocke Modelle erlernen, sein ganzes Leben in diesen Modellen erkennen und arbeiten, sie an seine Enkel weitergeben und im Barock sterben. Man kann also Modell und Welt verbinden und an die Gültigkeit des einen Modells glauben. Das erklärt den Kantianismus. Später beinhaltet ein Menschenleben einige Modelle. Man wächst in der Romantik mit ihrem Hegelschen Modell auf, lernt jedoch von seinen Lehrern aufgeklärtere Modelle, erlernt selbst noch das Modell des Darwinismus, sieht an den Enkeln die viktorianische Mode und erlebt den Sturz des Newtonschen Modells. Man kann allerdings nicht mehr an den Apriorismus von Modellen glau-

ben, denn man erlebt ja die Ersetzbarkeit der Modelle, aber man versteht die Modelle und kann daher glauben, daß sie immer besser werden. Zwar ist kein Modell absolut gültig, aber keines ist gleichgültig, denn jedes zielt auf ein letztgültiges Modell hin. Es ist der Glaube an ein Metamodell (zum Beispiel den Marxismus).

Mit der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts jedoch beginnen sich die Modelle zu überstürzen. Die Moden verfolgen sich gegenseitig, und die Modelle stoßen einander. Kaum erscheint ein letztes Modell – von Kleidern, von Autos, von Kosmogonien, von Atomen –, schon stößt es den *dernier cri* aus und verschwindet. Das Menschenleben umfaßt jetzt Dutzende von Modellen und versucht umsonst, sich an das letzte zu klammern, denn, erfaßt, ist es nurmehr das vorletzte. In diesem Sinn ist unsere Zeit außerordentlich modern – so modern, in der Tat, daß sie die Modernität ad absurdum führt und «dialektisch» überholt. Modern sein heißt jetzt *démodé* sein, und so stirbt die Neuzeit. Der Tod der Neuzeit ist das Erlebnis der Gleichgültigkeit aller Modelle. Es ist das Erlebnis des Glaubensverlustes – im jüdisch-christlichen Sinne – und des Verlustes der Philosophie – im Sinne Platons, als Kontemplation von Modellen.

Aber das ist nur eine Seite der Sache. Der Zweifel, der in der Neuzeit gegen die Wirklichkeit auszog, um sie zu modellieren und zu modernisieren, wendet sich jetzt gegen die Modelle. Das meint «Phänomenologie», «Existentialismus», «Logizismus», «Strukturalismus». Man schaut nicht mehr so sehr die Welt an, sondern dreht sich um und schaut auf die Modelle in seinem Rücken. Es handelt sich um ein Umkehren des Interesses und des Engagements. Nicht mehr der Fortschritt interessiert, sondern die Probleme, welche die Modelle uns stellen – also Strukturvergleiche, Koinzidenzen von Repertoires, Syntax von Systemen, Informationstheorien, Kommunikation, Übersetzungen zwischen Modellen, Sprachanalysen, Spieltheorie. Die Gleichgültigkeit der Modelle erlaubt den Vergleich zwischen ihnen und ihr bewußtes Erfinden und Manipulieren. Dieses Engagement hat zwei Ziele: einmal über die Modelle in Metamodelle mit wachsen-

den Indizes hinauszusteigen, also doch wie Platon zu philosophieren, wenn auch nicht kontemplativ, sondern manipulierend. Zum anderen, alle Modelle einzuklammern und so das Nichtmodellerte, das Ursprüngliche, das Uninformierte – die «Sache selbst» – wieder aufzudecken. In dieser nachzeitlichen Stimmung der Metatheorie und des Metalebens liegt eine Hoffnung. Die neuen Probleme sind nicht nur dem Inhalt nach neu, sondern gerade auch durch ihre Form. Die uns gestellte Aufgabe ist nicht leicht zu lösen. Es ist nicht leicht, «meta zu theoretisieren», denn man verliert dabei den Boden unter den Füßen. Und es ist nicht leicht, «meta zu leben», denn es handelt sich dabei um eine Rückkehr zum echten Leben, vor allen Moden und allen Modellen.

Die Posthistorie, die Nachgeschichte meldet sich an. Wenn Geschichte eine Folge von Moden ist, dann ist unsere Zukunft nachgeschichtlich. Und wie der große brasilianische Dichter Carlos Drummond de Andrade sagt: «Wenn es unmodern ist, modern zu sein, dann werde ich eben ewig.»

(ca. 1967)

Die Wiederkunft des Mittelalters

Unsere Vernunft ist so gebaut, daß sie nur sich wiederholende Ereignisse zu begreifen, zu erfassen und zu verstehen vermag. Sie heftet sich darum an Ereignisse dieses Typs und verwirft alles Einzigartige in den Bereich des Wunders. Darum ist die derart von der Vernunft gesehene Welt ein dem Vergleichen, Ordnen und Vorausagen zugänglicher Kosmos. Es ist der Kosmos, von dem die Wissenschaften sprechen. Allerdings sollten wir uns immer der Verarmung bewußt sein, die dieser Kosmos erlitt, um wissenschaftlich besprochen werden zu können. Soweit sie Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung ist, ist die Geschichte der Menschheit im allgemeinen und die Geschichte der westlichen Zivilisation im besonderen ein Teil dieses verarmten Kosmos. Sie besteht aus sich wiederholenden Ereignissen. Der Historiker «entdeckt» – in Anführungszeichen – die miteinander vergleichbaren Ereignisse in der unförmigen Masse des ihm gebotenen Materials und erkennt diese vergleichbaren Ereignisse zur Geschichte. Der Geschichtsphilosoph «entdeckt» – in doppelten Anführungszeichen – Regelmäßigkeiten im Auftreten dieser Ereignisse und erhebt diese Regelmäßigkeiten in den Rang geschichtlicher Gesetze. Auf Grund dieser Gesetze erklärt er die vergangene Geschichte und wagt Vorausagen der künftigen. Die Tatsache, daß wir es hier mit zwei verschiedenen Instanzen der Geschichtsbetrachtung zu tun haben, beweist, daß die Geschichte keine sogenannte exakte Wissenschaft ist. In der Physik leistet der Physiker die Arbeit sowohl des Sichtens wie auch des Vorausagens, und dem Philosophen bleibt nur noch die Betrachtung der ihm von der Physik gelieferten Gesetze übrig. Darum redet der Philosoph selten von den eigentlichen physikalischen Ereignissen, sondern lieber von

der ihnen angeblich zugrundeliegenden Struktur. Auf dem Gebiet der Geschichte hingegen darf er sich hemmungslos aussprechen. Als eine derartige Aussprache ist auch dieser Vortrag angelegt, wenngleich ich nur, was die Hemmungslosigkeit, nicht aber was die Philosophie betrifft, einen persönlichen Anspruch erhebe.

Viele unter Ihnen werden wohl einige der bedeutenden Versuche kennen, die von Philosophen zur Aufstellung einer historischen Gesetzmäßigkeit unternommen wurden. Zwei davon will ich streifen. Der hegelsche Versuch entstammt einem ganz abstrakten Denken und erklärt den Ablauf der Geschichte als eine nach den Regeln der sogenannten Dialektik abrollende Verwirklichung des Geistes. Laut Hegel stößt der Geist immer wieder gegen sein Gegenteil, die Materie, durchsetzt sie aber bei jedem Zusammenstoß ein wenig mehr. Der erste Zusammenstoß war der Beginn der Geschichte, beim letzten wird die Materie völlig durchgeistigt, und die Geschichte findet ihr Ende. Obwohl es sich hierbei um ein völlig spekulatives System handelt, erklärt es überraschenderweise die konkreten Ereignisse der Geschichte ziemlich überzeugend. Wie Sie wissen, hat eine leicht modifizierte Spielart dieses Systems, der Marxismus, einen Teil der heutigen Menschheit veranlaßt, experimentell seine Richtigkeit zu untersuchen.

Der zweite Versuch, den ich beiläufig erwähnen will, hängt mit den Namen Spengler und Toynbee zusammen, und da er weniger abstrakt ist als der erste und mehr an der eigentlichen Geschichte haftet, ist er nicht so übersichtlich zu fassen. Für diese Betrachtungsweise sind die Einheiten der Geschichte die sogenannten Zivilisationen, die etwa wie die Tiere einer Art miteinander vergleichbar sind. Nur gibt und gab es weniger Zivilisationen als Tiere, und die Vergleichsmöglichkeiten sind dementsprechend geringer. Trotzdem läßt sich, wenn auch metaphorisch, bei Zivilisationen wie bei Tieren von einem Lebenslauf sprechen, und man kann zum Beispiel Geburt, Jugend, Reife und Tod feststellen. Die Jugend der ägyptischen Zivilisation läßt sich dann mit der Jugend unserer Zivilisation vergleichen, und man spricht in diesem Sinne

von einem Parallelismus, einer Gleichzeitigkeit beider Phasen. Eine Betrachtung der ägyptischen Jugendperiode wäre dann einer Erklärung unserer eigenen zuträglich, und eine Betrachtung der ägyptischen als einer bereits «verstorbenen» Zivilisation insgesamt würde uns gewissermaßen zu Voraussetzungen über unsere eigene Zukunft berechtigen. Im Unterschied zur hegelschen Verspricht uns diese Philosophie also keinen definitiven Himmel, sondern ein ewig sich wiederholendes Abrollen der einzelnen Zivilisationszyklen. Allerdings müssen wir bei ihr ebensowenig dem Trübsinn verfallen, wie wir uns im Falle Hegels einer Glückserwartung hingeben dürfen, denn unser eigener Lebenslauf ist ja lächerlich beschränkt im Vergleich zu den majestätischen Dimensionen, in denen sich diese beiden Philosophien bewegen.

In diese Dimensionen wollen wir den Denkern heute nicht folgen. Wir wollen in unserer kleinen Gegenwart bleiben, wohl aber dabei bedenken, daß diese kleine Gegenwart gewissermaßen die Frucht eines gewaltigen Baumes ist, dessen Wurzeln vor unserem Blick im Urboden des Unvorstellbaren verschwinden. Wenn wir die Gegenwart, das heißt uns selbst, auch nur andeutungsweise geschichtlich verstehen wollen, dann werden wir diesem Baum irgendwie Rechnung zu tragen haben. Die Geschichtsphilosophie mag uns dabei behilflich sein.

Jede Zeit glaubt, an einem entscheidenden Wendepunkt zu stehen, und von sich selbst aus, das heißt von innen her gesehen, stimmt das auch. Denn es scheint ja jeder Zeit, daß sie sich entscheiden muß, welchen Weg sie einschlagen soll, und daß von diesem Entschluß die gesamte Zukunft abhängt. Aber rückblickend können wir doch Schlüsselzeiten von solchen unterscheiden, deren Ablauf weitgehend vorgezeichnet war. Allerdings ist auch diese Behauptung cum grano salis zu nehmen, denn das meiste liegt eben im Auge des Beschauers. Das Gefühl, daß unsere Zeit entscheidend ist, ist aber so mächtig, erfüllt so viele von uns mit Bangen und apokalyptischen Erwartungen und wird von so zahlreichen Beobachtungen belegt, daß wir es nicht von der Hand weisen können. Alles scheint dafür zu sprechen, daß sich ein großer

Geschichtszyklus seinem Ende nähert und gerade wir in diesem dramatischen Augenblick befangen sind. Vielleicht, um mit Spengler und Toynbee zu sprechen, schickt sich unsere Zivilisation in ihren Tod. Vielleicht, um mit Hegel und Marx zu sprechen, nähern wir uns der letzten Synthese, der vollkommen vermenschlichten Materie, das heißt der vollkommenen Gesellschaft. Vielleicht, um auch die Existenzialphilosophie zu Worte kommen zu lassen, bereitet sich unsere Welt, das heißt der Entwurf, der uns aus sich geworfen hat, vor, sich völlig zu verwirklichen und also keinen Gegenstand mehr zu haben. Alle diese Möglichkeiten sind einerseits durch die Atombombe, andererseits durch die atemberaubende Geschwindigkeit der technischen Entwicklung plausibel geworden. Denn ironischerweise ist es ja für die Philosophien gleichgültig, welche Form das näherrückende Ende annimmt, ob die Form des kollektiven Selbstmords durch die Bombe oder des Erstickens im Wohlstand. Auch Marxens paradiesischer Endzustand ist letztlich eine Form des Todes. Trotz Atombombe und trotz technischem Fortschritt, trotz Kommunismus und trotz Lebensekel glaube ich aber nicht an ein nahes Ende der Geschichte oder auch nur an ein Ende unserer Zivilisation, denn ich hege ein vielleicht unvernünftiges Vertrauen in die Fähigkeit des menschlichen und des westlichen Geistes, sich Bedingungen anzupassen, die sich zweifellos heftig verändern werden. Außerdem ist eine Erwartung des Endes kein Programm, auf das man bauen kann. Nehmen wir also an, daß die Geschichte im allgemeinen und die Geschichte des Westens im besonderen eine Zukunft hat, wenn wir auch ein drohendes oder ein vielversprechendes Ende nicht völlig ausschließen können. Auch mit dieser Annahme bleibt aber als Tatsache bestehen, daß diese Zukunft wahrscheinlich sehr wenig Ähnlichkeit mit der Vergangenheit haben wird, wenigstens nicht mit der Vergangenheit, die wir gemeinhin die Neuzeit nennen. Denn diese Neuzeit, daran zweifle ich nicht, liegt in den letzten Zügen. Um dieser Behauptung einen Sinn zu geben, muß ich den Begriff «Neuzeit» definieren. Wie wir aus der Schule wissen, beginnt die Neuzeit mit einer angeblichen Wiedergeburt der

Antike. Demnach ist das Mittelalter eigentlich nichts anderes als eine Unterbrechung, die allerdings wenigstens tausend Jahre gedauert hat. Die Wiedergeburt des Altertums ist ein Wiedererwachen der westlichen Menschheit aus mittelalterlichem, dogmatischem Schlummer, sie ist ein Öffnen der Augen gegenüber der Welt, in die der westliche Mensch gesetzt ist. Die gesamte Neuzeit ist von dem erwarteten Gegensatz zwischen Mensch und Welt gekennzeichnet: Erst stellt der Mensch sich der Welt entgegen, um sie zu beobachten, und dann stellt er sich über die Welt, um sie zu beherrschen. Die Welt ist dem Menschen zuerst Objekt und dann Werkzeug. Der Mensch ist der Welt gegenüber zuerst Subjekt und dann Schöpfer. Die Neuzeit ist zuerst eine Entfremdung des Menschen aus der Welt und dann eine Vergöttlichung des Menschen. Allerdings ist die Vergöttlichung des Menschen eine direkte Folge seiner Entfremdung, seiner Entweltlichung. Wenn er zu Beginn der Neuzeit zu einem Fremdling in der Welt wird, ist er im Keim bereits vergottet. Dem Entwurf nach ist bereits im Renaissancemenschen der kleine Gott der Welt des zwanzigsten Jahrhunderts enthalten. Genau dies macht die Neuzeit zu einer Einheit.

Auf dem Gebiet der Philosophie findet der Prozeß der Vergöttlichung des Menschen seinen ersten Ausdruck bei Descartes, wenn er lehrt, der Mensch sei eine denkende Sache (*res cogitans*), an der zu zweifeln unmöglich sei, und er sei von zweifelhaften ausgedehnten Sachen (*res extensae*) umgeben. Seinen letzten philosophischen Ausdruck findet er in den Ausläufern des deutschen Idealismus, der im Grunde lehrt, der Mensch und sein Geist seien der freie Schöpfer jener Fiktion, die da Welt heißt. Auf dem Gebiet der Naturwissenschaft setzt der Prozeß der Vergöttlichung mit der Entdeckung ein, daß sich die Natur nach mathematischen Regeln richtet, und er endet mit der «Entdeckung», daß die Mathematik ein Produkt des Menschen und dieser also der Gesetzgeber der natürlichen Prozesse sei. Auf dem Gebiet der Politik beginnt er mit einer sogenannten Befreiung von übernatürlichen Bindungen und sogenannten Entdeckung von natürlichen Rechten und endet damit, daß sich die Gesell-

schaft als eine vom menschlichen Geist willkürlich formbare Masse erweist, deren Regeln also menschlichen Ursprungs sind und als solche auch von Menschen geplant werden können. Auf dem Gebiet der Religion beginnt der Prozeß der Vergöttlichung des Menschen mit jener Vernünftigmachung der Religion, die wir gewohnt sind, die Reformation zu nennen, und er endet mit einem fälschlich Atheismus genannten Humanismus, der tatsächlich den Menschen auf die von Gott freigemachte oberste Position stellt. Auf dem Gebiet der Kunst beginnt dieser Prozeß mit einer Abwendung vom Religiösen und der Hinwendung zur menschlichen Gestalt innerhalb der bildenden Künste bzw. zur menschlichen Problematik innerhalb der Literatur, und er endet mit der sogenannten abstrakten Kunst, das heißt mit der bewußten Produktion von Welten, die von der Natur nicht vorgesehen, sondern im menschlichen Geist entstanden sind. Auf dem Gebiet der Technologie beginnt er mit einem Zähmen der Naturkräfte und ihrer Unterwerfung zu menschlichen Zwecken und endet mit der Verdrängung der Natur und ihrer Ersetzung durch vom Menschen erzeugte Instrumente. Auf allen diesen Gebieten und anderen, die zu erwähnen mir die Zeit nicht erlaubt, ist der Mensch unbestrittener Herr, Erzeuger und Gesetzgeber, das heißt also Gott geworden.

Dieser Prozeß geht aber nun, wie ich glaube, auf allen Gebieten seinem Ende entgegen. In seiner Vollendung liegt auch seine Vernichtung. Auf dem Gebiet der Philosophie werden die Geister vom Bewußtsein einerseits der Bedeutungslosigkeit und Leere der menschlichen Vernunft und andererseits der Verlassenheit und Einsamkeit ergriffen, das heißt von der Geworfenheit des menschlichen Daseins in seiner Todverfallenheit. Auf dem Gebiet der Naturwissenschaft beginnt sich experimentell, und nicht etwa nur spekulativ, die Inkompetenz des menschlichen Geistes zur Erforschung der Wirklichkeit – im Sinne von Natur – herauszustellen und in der Folge davon die erkenntnistheoretische Wertlosigkeit des wissenschaftlichen Forschens. Auf dem Gebiet der Politik haben in jüngster Zeit die Ereignisse in Deutschland, und nicht nur in Deutschland, jene Kräfte eindrucksvoll vor

Augen geführt, die sich von der menschlichen Vernunft nicht lenken lassen. Auf dem Gebiet der Religion sind wir Zeugen einer fieberhaften Suche nach zumeist unauthentischen Erbsatzreligionen, teils einer hoffnungslosen Rückwendung zu den verlorenen traditionellen Religionen, teils eines Tappens nach einem neuen Glauben. Auf dem Gebiet der Kunst spielen sich Versuche ab, einerseits einen sogenannten engagierten Realismus neu zu beleben, andererseits einen Kontakt mit dem Transzendenten wiederzufinden. Auf dem Gebiet der Technologie schließlic wird klar, daß die vom Menschen erschaffenen Instrumente sich zu weigern beginnen, seinem Willen zu gehorchen, und ihn nun, viel brutaler als die von ihnen verdrängte Natur, mit Vernichtung bedrohen. All diese Erscheinungen sind Entsetzungen des Menschen vom Thron Gottes, und sie sind entsetzlich. Da sie dem Prozeß der Vergöttlichung des Menschen nicht mehr angehören, sondern sich ihm widersetzen, sind sie nicht mehr neuzeitlich zu nennen. In diesem Sinne sagte ich, daß ich der Meinung sei, die Neuzeit gehe zu Ende.

Ich bitte Sie nun, sich dessen zu erinnern, was ich eingangs sagte, als ich vom verarmten Kosmos sprach, in dem die Vernunft sich betätigt. Er besteht aus Phänomenen, die sich wiederholen. Wenn wir also, wie wir ja vernünftigerweise müssen, unsere Betrachtungen auf diesen verarmten Kosmos beschränken, dann liegt die Erwartung nahe, auf das Ende der Neuzeit, die ja eine Wiederholung des Altertums ist, werde eine Epoche folgen, die eine Wiedergeburt des Mittelalters darstellt. In diesem bewußt auf die Vernunft beschränkten Sinn ist das auch tatsächlich die These, die ich vor Ihnen zu verteidigen mir vornahm: Wir nähern uns auf allen der Vernunft zugänglichen Gebieten einer Wiedergeburt des Mittelalters, und unsere Situation wird, so betrachtet, etwas leichter faßbar. Ich will nun untersuchen, ob die Betrachtung der Gegenwart die Aufrechterhaltung meiner These erlaubt und ob diese These verwertbare Schlüsse auf die nächste Zukunft zuläßt. Zu diesem Zweck will ich versuchen, eine ebenso summarische Definition des Mittelalters zu bieten, wie ich es mit der Neuzeit versuchte.

Da es sich beim Mittelalter um einen Begriffs-komplex handelt, der für moderne Geister in ein Klima des Opprobiums getaucht ist, will ich meinen Definitionsversuch mit einer Herausbeschwörung des Mittelalters vor Ihr geistiges Auge beginnen. So beschwöre ich aus dem Schoß der Versunkenheit als Vertreter jener längst vergangenen Epoche die Kathedrale, das Kloster, die Ritterburg und das Alchimistengäßchen herauf. Ihre bloße Betrachtung übermittle etwas von jenem Aroma, das wir das Mittelalter nennen. Welche sind die Ingredienzen dieses schwermütig-süßen Duftes? Ich schlage folgende Liste vor: wilde Farbenpracht in düstere Schatten gebadet, grotesk-bizzarrer Formenschwall in starrer Struktur gebündelt, hektisch brutale Sinneslust vom Keuschheitsgürtel der hierarchischen Ordnung gefesselt, fieberhaft labyrinthisches Forschen in hermetisch abgeschlossene Winkel vertrieben, mystische Schwärmerie in rationale Systeme gezwungen, und all diese scheinbar unversöhnlichen Gegensätze in der Lösung des Glaubens überholt und aufgehoben. Man kann diese Überholung und Aufhebung der Gegensätze, welches das Mittelalter ausmacht, auf allen Gebieten wieder erkennen. Auf dem Gebiet der Philosophie vereinigen sich überspitzter Rationalismus und selbstmörderischer Verzicht auf die Vernunft im gewaltigen Gebäude der Scholastik. Auf dem Gebiet der Literatur vereinigt sich sinnliche Brunst mit inniger Inbrunst in berückendem Minnesang. Auf dem Gebiet der Musik vereinigt sich verzweifelter Schrei aus innerster Not mit formalistisch ausgetüftelter Harmonie in der Majestät des gregorianischen Gesangs. Auf dem Gebiet des Theaters vereinigt sich obszöner Schwank mit kirchlichem Ritual im Mysterienspiel auf dem Kirchplatz. Auf dem Gebiet der Gesellschaft vereinigen sich barbarische Rauflust und monchischer Gehorsam im edlen Ritterorden. Auf dem Gebiet der Wirtschaft vereinigen sich hemmungslose Ausbeuterei und starrer Gerechtigkeitssinn im System der Feudalpyramide. Auf dem Gebiet der Politik vereinigt sich wilder Individualismus mit radikalem Kollektivismus in den beiden Gebäuden der römischen Kirche und des Heiligen Römischen Reiches. Daneben wuchert allerorts, ständig gejähtet

und gestuzt, das Unkraut der Ketzerei, der Hexerei, des Judentums, der Alchemie, der Astrologie, alles unverdauliche Reste der unverdaulichen Antike. Das ist, wenn Sie einverstanden sind, eine ziemlich getreue Schilderung der mittelalterlichen Szene. Wie also sollen wir das Mittelalter definieren? Geschichtlich als Überholung und Aufhebung des Gegensatzes von Barbar und Römer in der Kirche, geistig als Überholung und Aufhebung des Gegensatzes von Vernunft und Sinnlichkeit im Glauben. Auf der Grundlage dieser Definition will ich nun meine These, wonach wir einer Wiedergeburt des Mittelalters entgegensehen, an der Gegenwart erproben.

Wie vor der Menschheit zur Zeit des Falls von Rom klafft auch vor uns der Abgrund zwischen der Vernunft und den Sinnen. Die Neuzeit hatte diesen Abgrund scheinbar zugeschüttet. Da sie den Menschen der Welt entzog, um ihn ihr entgegen und über sie zu setzen, hat sie den Streit zwischen der Vernunft und den Sinnen verwischt und verharmlost. Beide waren für sie Waffen zur Beherrschung und Vernichtung der Welt, über die der Mensch gesetzt ist. Die Wissenschaft ist ein solches zweiseitiges Schwert, sie ist eine Klinge mit einer empirischen und einer rationalen Schneide. Alle übrigen Werkzeuge der Neuzeit sind ähnlich gebaute Waffen. Aber der Mensch der Gegenwart, der vom Throne entsetzte Mensch, ist sich in seinem Entsetzen aufs neue des Abgrunds bewußt, der zwischen der Vernunft und den Sinnen darauf lauert, ihn zu verschlingen. Dieser Abgrund ist heute nicht mehr so leicht wie noch im 4. Jahrhundert phänomenal zu fassen. Wir haben heute keine Germanen und Römer, um uns den Widerspruch körperlich vor Augen zu führen. Die Dichotomie, die unsere Welt und unser Inneres zerreißt, ist aber darum um nichts weniger grausam. Sie hat nämlich zu dem Absurdum geführt, daß wir weder den Sinnen noch der Vernunft vertrauen, und nun, jeder Waffe beraubt, hilflos und einsam dem ganz anderen ausgeliefert sind, das uns aus sich geworfen hat, um uns verfallen zu lassen. Der Ekel vor dem Dasein, die Einsamkeit der zusammengepfepften Massen, die um sich greifende lange Weile, die fieberhafte Suche nach Zerstreuung, die fluchtartige Reisewut, das Fränkchen der

Angst in Gerede, alle diese Symptome, die die Gegenwart und besonders die Jugend charakterisieren, bezeugen den Fall in den Abgrund zwischen Vernunft und Sinnlichkeit. Sie bezeugen, daß sich, wie zur Zeit des Sturzes von Rom, eine Epoche anschickt, ihr Ende zu finden. Wir besitzen aber auch, Gott sei Dank, Symptome der sich vorbereitenden neuen Epoche. Wir besitzen auch Symptome des kommenden zweiten Mittelalters.

Die Philosophie ist, wie ihr ja als Sammelpunkt vergangener und Brennpunkt künftiger Tendenzen zusteht, der Ort, an dem sich diese Symptome zuerst äußern. Dort wollen wir also nach den Anzeichen eines neuen Glaubens forschen, in dem sich der vor uns gährende Abgrund aufheben soll. Tatsächlich finden wir dort die ersten, wenn auch zaghaften Schritte in diese Richtung. Sie deuten meines Erachtens alle auf die Sprache. Die Sprachphilosophie ist das Gebiet, auf dem sich Empirismus und Rationalismus zu einer neuen und bedeutenderen Einheit aufheben können, wenn auch in einer weit bescheideneren Rolle, als sie in der Neuzeit vorgaben erfüllen zu können. Denn die Sprache ist sinnliche Vernunft, ist rationales *Aistheton*, ist vernünftiges Erleben. Der Mensch als sprechendes Sein, das menschliche Dasein als sprachliche Verwirklichung – das ist ein Versuch, den Menschen im Gefüge des Seins wiederzuerkennen und ihm einen neuen Ort zuzuweisen. Eine neue Ontologie, eine neue Lehre vom Sein bereitet sich da vor, sich von der Philosophie aus über die Menschheit zu ergießen, um ihr einen neuen Wirklichkeits-sinn zu verleihen. Und ist Wirklichkeitssinn nicht ein Synonym für Glauben? Übrigens ist auf dem Gebiet der heutigen Sprachphilosophie die mittelalterliche Spannung zwischen Rationalismus und Verzicht auf die Vernunft klar wiederzuerkennen. Ihre Logizistik mutet scholastisch an und endet ganz wie der heilige Thomas im mystischen Schweigen. Die Existenzialanalyse der Sprache hat ganz wie im Mittelalter theologische Färbung. Und stand nicht auch damals die Sprache im Zentrum des spekulativen Interesses, wie der Universalienstreit eindeutig zeigt?

Aber nicht nur in der Philosophie sind wir Zeugen eines

wiedererwachenden Mittelalters. Vielleicht zum ersten Mal seit der Gotik erleben wir in der bildenden Kunst die ersten Ansätze eines neuen Stils. Denn die Renaissance und alle von ihr gespeisten Kunstrichtungen haben etwas Gewolltes und Zerebrales an sich, sie sind nicht eigentlich Ausdruck authentischen Schaffens. Wenn auch tappend und in zahllose Sackgassen mündend trägt die heutige Kunst jedoch im ganzen den Stempel einer neuen und alle Gegensätze überholenden Einheit. Denn sie ahmt nicht länger nach – weder die Griechen noch die Natur noch die Nerveneindrücke –, sondern schafft eine neue Sprache. Und diese Bemühung um eine radikal neue Sprache finden wir auf dem Gebiet der konkreten Poesie, des neuen Romans, des neuen Theaters, der elektronischen Musik, kurz auf allen Gebieten der Künste wieder. Inwieweit diese Suche nach einer neuen Sprache eine Suche nach einem neuen Glauben ist, wird die Zukunft erweisen. Eine Betrachtung des Mittelalters kommt uns dabei nicht zu Hilfe. Damals entsprang die Kunst aus dem Glauben, heute müssen wir darauf hoffen, daß der Glaube der Kunst entspringe. Die heute beobachtbare Tendenz zu einem allgemeinen Stil auf allen Kunstgebieten ist jedoch typisch mittelalterlich und in der Neuzeit nicht zu belegen. So entspricht zum Beispiel der Renaissancemalerei keine ebenbürtige Musik oder der Musik des 19. Jahrhunderts keine ebenbürtige Baukunst.

Auch auf vielen anderen Gebieten äußern sich heute aber mittelalterliche Tendenzen. Ich verweise nur auf das mönchische Ideal, das in den Zellen der politischen Parteien wieder auflebt, auf die dienende, die Magdrolle, die Philosophie und Kunst zugunsten einer ihnen übergeordneten Ethik wieder einnehmen, auf das Aufkommen eines neuen hermetischen Klerus in Gestalt von wissenschaftlichen Komitees und Universitäten, auf die Versuche, eine dem Feudalismus parallele, geregelte Wirtschaft zu errichten, auf den neuen, dem neuzeitlichen Nationalismus völlig widersprechenden Kosmopolitismus, alles das Tendenzen einer anscheinenden Demütigung des Menschen zugunsten eines ihm übergeordneten Prinzips.

Es ist wahr, dem Mittelalter liegt die christliche Botschaft zugrunde, eine Botschaft, die aus dieser Welt in eine andere deutet. Eine solche Botschaft besitzen wir nicht, wir sind unsrerer Welt verhaftet. Es fehlt uns vorderhand der Glaube. Aber wir erkennen die Überheblichkeit, den Hochmut, die sträfliche Präpotenz der Neuzeit. Durch diese Erkenntnis allein rücken wir in die Nähe des Mittelalters und entwickeln, ganz von selbst und unabhängig davon, ihm ähnliche Formen. Die Ähnlichkeit dieser Formen bringt vielleicht, ganz von selbst, in ihrer Folge einen neuen Glauben. Lehren nicht alle Religionen, daß die formale Nachahmung der Gesten des Glaubens den Glauben erzwingen kann, gleichsam durch ein Überlisten der Gottheit? Vielleicht ist die Gegenwart eine solche List, mit der wir das Schicksal zwingen? In derartige metaphysische Spekulationen will ich mich jedoch nicht verirren und Sie auch nicht dazu verführen.

Ich überlasse es Ihnen zu beurteilen, inwieweit ich meine These plausibel zu machen verstand und inwieweit ich sie überspannte. Sollte es mir jedoch gelungen sein, Sie zu einer Ihnen vielleicht nicht ganz geläufigen Betrachtung der Gegenwart zu bewegen, sollte ich Sie nämlich zum Staunen angeregt haben, dann ist diese Betrachtung doch nicht ganz von der Hand zu weisen. Denn, wie schon der alte Aristoteles sagte, das Staunen ist der Beginn allen philosophischen Denkens. Und was auch immer seine Fehler sein mögen, der alte Aristoteles ist noch immer, ganz wie im Mittelalter, ein unverstiegbarer Quell unserer spekulativen Bemühungen. In seiner trockenen Form verbirgt er, wie das Mittelalter und wir, ein Ioderndes Feuer.

Das sind drei symbolschwangere Worte, und wenn man sie in beschwörendem Singsang ausspricht, fühlt man sich beinahe wie ein Mediziner. Es steht der Phantasie offen, sich auszumalen, unter welchen Umständen sie in der vergessenen Vergangenheit ausgestoßen wurden oder in verlorenen Winkeln des Erdballs noch heute ausgestoßen werden. Unser Es kräuselt sich junglich, wenn wir der Schamanen, Hexenmeister, der Priesterkönige, der Magier, ja der Philosophen und Propheten gedenken, welche diese Dreieinigkeit beschrrien, beriefen, bemummelten oder besangen. Wahrscheinlich haben sich schon vor mir bessere Geister den Kopf darüber zerbrochen, warum der Prozeß, der in der Chemie ganz unmysteriös und unmagisch etwa «unvollkommene exothermische Oxydation» genannt wird, in der Magie, der Religion und der Philosophie soviel ich weiß aller Völker einen so geheimnisvollen Platz einnimmt. Wahrscheinlich hat es dafür ebenso viele Erklärungsversuche gegeben wie Erklärer, denn es handelt sich ja um ein Gebiet, auf dem beinahe ungestraft alles behauptet werden darf – wer soll es denn widerlegen? Man kann sich, um nur einige Beispiele zu erwähnen, an dieses Gebiet von der Psychologie aus heranpirschen, oder von der Ökonomie, der vergleichenden Philologie oder der Dämonologie, von der Ethnologie oder der Physiologie, und in all diesen Jagdgründen kann man es mit den verschiedensten Waffen versuchen. Man kann sogar ziemlich ungestraft mit dem «Gefühl» an diese Frage herangehen, man kann versuchen, Feuer, Rauch und Asche wie ein Wilder oder ein Primitiver zu «erleben», sie «anzuschauen», sie «sein zu lassen», eine «Schau des Ganzen» zu erzwingen, kurz, man kann versuchen, selber ein bißchen zu zaubern. Je-

desmal wenn ich vor dem Fireplace sitze und mich in das züngelnde Spiel der Flammen, das geringelte Ziehen des Rauches und das dramatische Verglimmen der Asche vertiefe, steht mir die Vorstellung der Zauberei geradezu nahe, und ich kann darüber nur etwas gezwungen lachen.

Trotzdem habe ich keineswegs vor, mir eine Erklärung für die Symbolik dieser drei Worte zu fabrizieren, sondern will es hinnehmen, daß sie seit unvordenklichen Zeiten eben Symbole sind. Mich beschäftigt eine ganz andere Frage. Warum, so frage ich mich, spielt die Asche eine so ganz andere Rolle als ihre Geschwister, der Rauch und das Feuer? Um diese Frage ganz primitiv und oberflächlich zu formulieren: Warum gibt es Pyromanen und leidenschaftliche Raucher, aber keine begeisterten Aschenputtel? Warum gibt es Feueranbeter und Friedenspfeifen, aber keine Aschenverehrer? Warum erschien der Ewige im Feuer des Dornbuschs oder in der Rauchsäule, aber nicht auch in der Asche? Warum ist die Hölle voll Feuer und Qualm, aber die Asche wird verschwiegen? Warum sprechen wir vom Feuer der Begeisterung, vom Rauch des Geistes, aber nicht von der Asche des Friedens? Soviel ich weiß, spielt die Asche in der Symbolik eine gänzlich andere Rolle. Sie ist ganz allgemein ein Zeichen der Trauer. Es ist, als hätte man die Asche vom Feuer getrennt, als hätte man vergessen, daß die Asche eine selbstverständliche Folge des Feuers ist. Überall hat man das Feuer zu einem Gott, einem Geist, einem Teufel erhoben, und der Rauch, der doch im Grunde nichts ist als eine Aschenemulsion, hat ebenfalls etwas Numinoses, er ist der Odem, er ist Atman, aber wo hat man schon von einem Aschengott, einem Aschenteufel, einem Aschendämon gehört und gesprochen? Was ist das für ein Vorurteil gegen die Asche, daß man sie derart ins bloß Zeremonielle und Sekundäre verbannt hat?

Dieser Essay ist der Versuch, der Asche zu ihrem Recht zu verhelfen, die etwas verspätete Tentative, in das Pantheon der Völker neben den Loki einen Aschi zu stellen. Oder ist diese Tentative vielleicht gar nicht einmal verspätet? Vielleicht gehorchen die Symbole einem uns nicht bekannten Zyklus, der sich etwa folgendermaßen abspielt: Zuerst ist die Epoche des

Feuers, und es lodert auf den Altären des Agni, des Baal, des Ahirman, des chinesischen Himmelsdrachens und so weiter. Dann kommt die Epoche des Rauches, der unkörperlichen Gottheit, des Jahve, des Logos, des Atman. Dabei wird selbstredend das Feuer verdrängt, und wohin? – nun, in die Hölle. Im Vergleich zum Feuer kommt sich der Rauch sehr nobel vor, er lodert nicht, sondern elegant steigt er dem Himmel entgegen. Aber die Asche steht in der Reserve, und einmal dämmert auch ihre Epoche, vielleicht in unseren Tagen. Vielleicht stehen wir im Morgengrauen (im beiderlei Wortsinn) des kosmischen Aschermitwochs. Der Karneval des Rauches geht vielleicht mit uns zu Ende. Der fade Geschmack an unserem Gaumen ist vielleicht der erste Enthusiasmus für die die Weltherrschaft anretende Asche. Die Chinesen sprechen bekanntlich von einem Äon des Fisches oder des Schweines, warum soll man mir nicht gestatten, von einem hereinbrechenden Äon der Asche zu sprechen?

Wer darüber nicht begeistert ist, vermag sich möglicherweise zu trösten, wenn er bedenkt, daß alles zyklisch ist und auch der Asche eine Grenze gesetzt ist. Vielleicht kommt, nach ungezählten Jahrtausenden, das geeignete Alter des Kannibalismus, die Epoche des Feuers wieder, steigt ein Phönix aus der Asche? Für die nächsten Jahrhunderte müssen wir uns, so will mir scheinen, mit der Asche begnügen. Es fragt sich nur, wird sie verglommen sein oder wird sie radioaktiv sein?

Die Industrierevolution hat vor etwa zweihundert Jahren begonnen und von ihrem Beginn an die Grundstrukturen der Gesellschaft revolutionär umgestaltet. Um einige ihrer handgreiflichsten Auswirkungen zu nennen: Sie hat Städte gebaut, Häfen angelegt, Brücken geschlagen, Röhren und Schienen gelegt, Drähte gezogen, Straßennetze entworfen. Diese Grundstrukturen sind solid: aus Stein, aus Beton, aus Eisen, aus Kupfer. Solider vielleicht, als es die Grundstrukturen sogar des Römischen Reiches waren. Man hat sie immer wieder repariert und neue Strukturen hinzugefügt, um die älteren zu verbessern. Und doch, die industriellen Grundstrukturen veralten und werden schäbig.

Ein Gang durch eine Industriestadt, ein Blick auf das Kanalisationssystem dieser Stadt oder die Lektüre von Statistiken zusammenbrechender Straßenbrücken lassen die Reichweite dieser Schägigkeit erkennen. Von der halben Million Brücken in den Vereinigten Staaten zum Beispiel ist etwa ein Drittel nicht mehr tauglich, den Verkehr zu tragen, und man hat berechnet, daß ihre Reparatur etwa 47 Milliarden Dollar beanspruchen würde. Es erhebt sich die Frage, ob ein derartiger Aufwand an Geld und Arbeit und der damit zusammenhängende Aufwand an Intelligenz und schöpferischer Energie berechtigt ist, um die Industrielwelt vor ihrem Untergang zu retten.

Was für die handgreiflichen Grundstrukturen der Industriegesellschaft gilt, kann auch von den weniger handgreiflichen behauptet werden. Sie alle sind mehr oder weniger schäbig geworden. Strukturen wie etwa dem Nationalstaat, der Gewerkschaft, der politischen Partei oder dem Schulsystem ist anzusehen, wie sehr sie vom Zahn der Zeit angenagt wurden.

Dasselbe gilt auch für vor-industrielle, aber von der Industrierevolution umgebaute Strukturen, zum Beispiel für die Ehe und das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern. Bei ihnen allen stellt sich die Frage, ob sich der riesige Aufwand lohnt, der nötig ist, um sie zu erhalten.

Es ist die Frage nach «Werten». Alle oben erwähnten Grundstrukturen sind wertvoll. Die Frage ist, ob sie mehr oder weniger wert sind als der Aufwand, den ihre Erhaltung kostet. Es geht um eine ungemütliche Frage. Denn wenn wir ehrlich sind, müssen wir gestehen, daß wir gegenwärtig nur über eine einzige Wertskala verfügen, an welcher wir diese Frage messen können, nämlich die Geldskala. Und diese Skala ist aus zwei Gründen problematisch. Erstens ist sie auf Handgreifliches geeicht und zum Messen von sogenannten «geistigen» Gütern ungeeignet. Sie kann den Wert von Straßenbrücken und Abflußkanälen, aber nicht den von ideologisch aufgeladenen Strukturen wie Nationalstaat und Ehe messen. Zweitens haben wir zur Geldskala selbst das Vertrauen verloren, auch sie ist schäbig geworden.

Man könnte einwenden, daß wir über «höhere» Werte verfügen, welche eine Antwort auf die oben gestellte Frage erlauben, zum Beispiel nur Freiheit und Menschenwürde. Die Frage würde dann lauten: Bis zu welchem Grad bieten etwa die Industriestadt, der Nationalstaat und die Ehe Raum für die Entfaltung der Freiheit und der Menschenwürde, und ist der für ihre Erhaltung nötige Aufwand mit diesem Grad in Einklang zu bringen? Bei näherem Hinsehen jedoch, wenn wir diese Werte mit vor-industriellen, etwa mit dem Seelenheil, vergleichen, stellt sich heraus, daß diese «höheren» Werte selbst eine Folge der Industrierevolution sind und mit ihr zusammenbrechen würden. Die Frage läßt sich demnach auf diese Weise nicht beantworten, weil der Zusammenbruch von Abflußkanälen, Nationalstaaten und Ehen die gegenwärtigen «höheren» Werte abschaffen würde, um anderen, eben so «hohen», Platz zu machen.

Angenommen, wir würden die Grundstrukturen der Industriegesellschaft verfallen lassen und die für ihr Erhalten nötigen Anstrengungen dem Aufbau ganz anders gearteter Struk-

turen widmen, welchen neuen, «höheren» Werten würden wir dann Raum geben wollen? Diese Frage hat sich zum Beispiel gestellt, als das Christentum aufkam. Man ließ damals die Grundstrukturen des Römischen Reiches verfallen, weil sie den neuen Werten nicht entsprachen. Das ist aber nicht die gegenwärtige Lage. Von einem «Umwerten aller Werte» ist bei uns keine Rede. Eher von einer allgemeinen und fortschreitenden Entwertung. Denn die sogenannten «Alternativen» und «Grünen» sind nicht mit den Urchristen vergleichbar. Sie sind keine Revolutionäre, die sich für neue Werte engagieren, sondern industrielle Gegenrevolutionäre. Wären sie Revolutionäre, so würden sie den industriellen Werten wie Freiheit und Menschenwürde ganz anders gear-tete Werte entgegensetzen. Davon ist nichts zu merken, sondern nur von «alternativen» Methoden zum Verfolgen der alten Werte.

Angenommen also, wir würden die industriellen Grundstrukturen verfallen lassen, weil uns der Wille fehlt, die für ihr Erhalten nötigen Anstrengungen zu leisten, was würde geschehen? Auf kurze Sicht, wahrscheinlich für die Dauer unseres Lebens, wenig. Denn die veralteten Strukturen funktionieren, wenngleich holpernd und stolpernd, und dort, wo sie zu versagen drohen, kann man sich immer irgendwie behelfen. Die Welt wird eben nur immer schäbiger werden. Auf längere Sicht aber sind wir, laut Keynes, «alle tot», und müssen uns nicht den Kopf zerbrechen. Das ist die Antwort, die die meisten von uns, jeder auf seine Art, auf die oben gestellte Frage geben. Es ist eine für das Veralten typische Antwort.

Der Standpunkt, wonach ein Leben in der Dekadenz ein angenehmes Leben sei, ist vertretbar. Wer einen anderen Standpunkt vertritt, muß erstens bedenken, wie ungeheuer anstrengend es wäre, wenn wir die gegenwärtige Gesellschaftsform erhalten wollten, und zweitens, daß wir das Vertrauen zu den Werten dieser Gesellschaft weitgehend verloren haben. Vor allem aber ist zu bedenken: Wir verfügen über keine «nach-industriellen» Werte, für die wir uns etwa engagieren könnten; über nichts zum Beispiel, das an die Stelle des Fortschritts treten könnte. Daher lassen die meisten von uns

alles laufen, mit der uneingestanden Hoffnng, daß aus dem Verfall bisher immer etwas Neues entstanden ist und daher wieder entstehen wird und daß Veralten eine Vorstufe zu einem noch nicht ersichtlichen Verjüngen sein kann.

(ca. 1983)

Sich selbst sterben lassen

Von uns Abendländern ist gesagt worden, wir hätten die Fähigkeit zu trauern verloren. Mit der gleichen Berechtigung dürfte gesagt werden, daß wir die Fähigkeit, uns zu freuen, eingebüßt haben; denn beide Fähigkeiten sind eng miteinander verbunden. Beide besitzen einen festlichen Charakter, und durch sie hat der Mensch am Heiligen teil. Wenn es wahr wäre, daß wir nicht mehr zu trauern verstünden, würde dies einschließen, daß wir blind gegenüber dem Glanz und taub für die Stimme des Heiligen geworden sind. Eine derartige Blindheit und Taubheit würde uns, wenn sie denn Tatsache wäre, dazu verurteilen, in der faden Profanität von Mißvergnügen und Vergnügen zu leben, in der grauen Langeweile von Arbeit und Spiel, in der sinnlosen Kette der Wochen, nicht länger herrlich vom Siebenten Tag unterbrochen, sondern unter Einschuß immer längerer und immer ermüdenderer Wochenden. Und wer wagt zu bestreiten, daß dies die mehr oder weniger ehrliche Beschreibung unserer Lebensweise ist? Selbstverständlich ist die fade Profanität, die graue Langeweile, die sinnlose Kette der Wochen nur eine Art von Mittellage des Klimas, in dem wir leben. An der Oberfläche herrschen die immer zahlreicheren «sensationalen Ereignisse» vor, an denen wir teilnehmen. Und tief unten sitzt die nagende Furcht vor drohendem und verdientem Unheil. Dennoch kennzeichnet die Profanität, die Langeweile, die Sinnlosigkeit unser Klima, und es ist nicht schwer, eine Diagnose dieses Zustands zu erstellen: Er ist Symptom von Verfall, eines Sterbevorgangs, und zwar aufgrund von Semilität, nicht von Leiden oder Krieg.

In dem Moment, wo man dies niederschreibt, sieht man sich von einem seltsamen Gefühl herausgefordert. Nicht als ob

das, was man geschrieben hat, irgendwie unwahr oder übertrieben wäre: Im Sinn des Schreibebers wird die obige Beschreibung ohne Zweifel der Situation gerecht. Aber als ob an dieser Beschreibung etwas Metaphorisches, Schiefes, Indirektes wäre, als ob es sich mehr um eine Redewendung als um eine getreue Beschreibung handelte. Man bekommt das Gefühl, daß es eine figurative und deshalb ungenaue Sprechweise ist, von einer Gesellschaft zu sagen, sie sei dabei zu sterben. Gesellschaften sind lebenden Organismen durchaus unähnlich. Die Anwendung biologischer Kategorien auf sie ist ein Mißbrauch, den wir versucht sind zu begehen, weil wir noch immer Opfer der romantischen und besonders der deutschen Tendenz sind, alles in biologischen, vitalistischen Begriffen zu sehen. Wir sollten mittlerweile in der Lage sein, solch fehlergeleiteter Demagogie wie «junge und alte Nationen», «Lebensraum» oder «gesunde Gesellschaften» zu widerstehen, insbesondere nachdem der «Untergang des Abendlandes» romantischerweise so oft verkündet und genauso oft widerlegt wurde. Es scheinen die «alten» und «kranken» Gesellschaften zu sein, welche die interessantesten Werke in Kunst und Wissenschaft hervorbringen, und von einer Gesellschaft zu sagen, sie sei im Begriff zu sterben, bedeutet genaugenommen, nichts zu sagen: Es gibt nicht so etwas wie den «Leichnam einer Gesellschaft», denn die Gesellschaft ist kein Körper, sondern ein abstrakter Begriff, der einige Aspekte des Verhaltens konkreter menschlicher Körper umfaßt. Deshalb ist die obige Beschreibung des gegenwärtigen Zustands der westlichen Gesellschaft metaphorisch, romantisch, biologisierend und also der Situation unangemessen. Sie mag zum Ausdruck bringen, was der Schreiber angesichts der Situation fühlt, aber als eine Diagnose hat sie sehr geringfügigen Wert. Dieser Zweifel will eingestanden sein, bevor man zu schreiben fortfährt.

Ja, es ist wahr: Gesellschaften sterben nicht wie Menschen. Vielmehr sind sie abstrakte Vorstellungen, die mehr oder weniger wohlüberlegt bestimmt werden müssen, und man muß sich auf eine spezifische Bestimmung einigen, bevor man über sie zu sprechen beginnt. Was zum Beispiel meinen wir

mit «westlicher Zivilisation»? Und wenn wir diese Art von Frage stellen müssen, noch bevor wir jene spezifische Gesellschaft untersuchen können, ist es offensichtlich Unsinn, von ihr zu sagen, daß sie dabei ist zu sterben. Dennoch, selbst wenn wir über eine Bestimmung der «westlichen Zivilisation» keine Einigung erzielen, wissen wir mehr oder weniger, was gemeint ist, wenn wir diesen Begriff verwenden: Wir meinen die Art und Weise, wie wir in der Welt sind, gegenüber anderen Arten und Weisen menschlicher Existenz. Zum Beispiel: Auf Stühlen zu sitzen, und nicht in der Hocke, ist anscheinend eine westliche Art und Weise, in der Welt zu sein. In dem Moment, wo man den «Westen» zu prüfen und zu bestimmen beginnt, wird er tatsächlich zweifelhaft und unfaßbar und verliert die Zuverlässigkeit der Bedeutung, die er im umgangssprachlichen Gebrauch hat. Das gleiche gilt für das Wort «sterben». Wenn wir es umgangssprachlich auf den «Westen» beziehen, wissen wir mehr oder weniger, was wir meinen: daß wir nicht länger auf die Art und Weise in der Welt sein werden, wie wir es jetzt sind. In dem Moment aber, wo wir zu prüfen und zu bestimmen beginnen, was wir meinen, wenn wir vom Sterben des Westens sprechen, befinden wir uns in Nöten. So bleibt zwar wahr, Gesellschaften sterben nicht wie Menschen, und vom Sterben des Westens zu reden, bedeutet eigentlich metaphorischen Unsinn zu reden, doch wir müssen ja nicht immer genau sprechen. Sie wissen doch, was ich meine, wenn ich davon spreche, daß der Westen dabei ist zu sterben, oder? Auf diesem Niveau der mehr oder weniger intuitiven Kommunikation kann ich, dem vorher eingestandenen Gefühl zum Trotz, mit dem Schreiben fortfahren.

Ich bin mir der Gefahren, die diesem Niveau innewohnen, bewußt. Wenn ich nicht in der Lage bin zu bestimmen, was ich meine, ist meine Absicht höchst verdächtig. Doch sehe ich in diesem Fall keine andere Möglichkeit des Sprechens. Soll ich mit dem Schreiben aufhören? Nicht mitteilen, was meine Sorge und die Sorge so vieler von uns ist? Wenn wir die ganze Zeit über im Gedächtnis behalten, daß wir metaphorisch sprechen, können wir, glaube ich, weiter von dem schreckli-

chen Umstand sprechen, daß unsere Gesellschaft in der Tat im Sterben liegt und wir länger leben dürften als sie.

Metaphorisch gesprochen ist unserer Generation also der langsame und gleitende Prozeß des Sterbens jener Gesellschaft bewußt, von der sie ein Teil ist. Wie lebt man in einer solchen Situation? Ich meine, kann man wirklich die Kultur überleben, welche die eigene Lebensweise ist? Kann man für eine Zukunft danach planen? Kann man sich ein Leben in einem existentiellen Entwurf vorstellen, der von dem unterschieden ist, der unsere Vorstellungskraft formt? Wie hat man in einer solchen Situation die eigenen Kinder zu erziehen? Kann man sie auf eine neue, künftige Gestalt der Dinge vorbereiten, für den «Kommunismus» oder die «gelbe Gefahr» oder den «Aufstand der Sklaven der Dritten Welt» oder was immer der unangemessene Name sei, den man in der jüngsten Vergangenheit der unvorstellbaren Zukunft gegeben hat? Oder muß man akzeptieren, daß der «Untergang des Westens» eine Art Schicksal ist, im Sinne von: «Ich werde heimsuchen die Missetaten bis ins dritte und vierte Geschlecht derer, die Mich hassen»? Verurteilt einen der Todeskampf der eigenen Zivilisation zu einem passiven Akzeptieren – im Sinne eines Verbraucherverhaltens – des geschichtlichen Prozesses? Ist man bereits ein Objekt und nicht länger ein Subjekt der Geschichte, noch bevor der gegenwärtige Tod der eigenen Gesellschaft vollendet ist?

Derartige und vergleichbare Fragen haben nur dann einen Sinn, wenn eine Methode zur Verifizierung des Sterbevorgangs existiert, selbst wenn das Wort nur metaphorisch verwendet wird. Sind wir nicht, wenn wir derartige Fragen aufwerfen, Opfer der zuvor erwähnten romantischen Ideologie, die wiederholt den Tod unserer Gesellschaft voraussagt, teils weil sie nicht der industriellen Zivilisation, teils weil sie nicht dem Verfall der politischen Macht Deutschlands ins Gesicht sehen konnte? Oder sind wir in der Tat gezwungen, derartige Fragen zu stellen, weil am bevorstehenden Ende unserer Gesellschaft nicht länger gezweifelt werden kann, so daß die romantischen Prophezeiungen trotz ihrer ideologischen Entstellung wahrwürden? Und wenn wir uns in der Tat einem

Endzustand annähern, gibt es Parallelen dazu in der Geschichte, aus denen wir lernen könnten? Sind wir den Angehörigen des *Ancien régime* in den Frühstadien der Französischen Revolution vergleichbar? Oder dem Klerus während des Aufstiegs des Bürgertums zur Macht im 15. Jahrhundert in der Toskana und in Flandern? Oder den römischen Großgrundbesitzern zur Zeit der germanischen Invasion? Oder den indischen Kriegern beim Anblick der englischen *pilgrims*? Oder den paläolithischen Jägern, als sie im frühen Neolithikum von Ackerbauern verdrängt wurden? So wie wir sie «lesen», ist die Geschichte voll von Beispielen für Gesellschaften, die in einem metaphorischen Sinne starben, und sie scheinen untereinander und mit unserer Situation unvergleichbar zu sein. Infolgedessen ist es mehr als zweifelhaft, daß wir aus der Geschichte ersehen können, ob die Situation, durch die wir hindurchgehen, tatsächlich der Totenkampf unserer Zivilisation ist. Wie bereits so oft gesagt wurde: Geschichte kann uns nur lehren, daß wir aus ihr nichts lernen können.

Es muß eine andere, direktere Methode zur Bewahrheitung des Sinns unserer Fragen geben. Wir müssen in der Lage sein, uns selbst kritisch zu betrachten, während wir durch den Prozeß hindurchgehen. Wir müssen einen Spiegel besitzen, in dem wir uns selbst sterben sehen können. Doch ist eine derartige Forderung so absurd wie banal. Absurd in dem Sinne, daß man nicht sterben kann, während man sich selbst bei diesem Vorgang beobachtet. Sterben heißt, sich selbst aufzugeben, sich auszuliefern, während sich selbst zu beobachten heißt, sich sowohl als Subjekt wie als Objekt anzunehmen. Banal ist die Forderung, weil wir nicht nur einen derartigen Spiegel besitzen, sondern mehrere davon und sie beständig verwenden. Wir betrachten uns selbst vom Gesichtspunkt derjenigen, die uns umgeben, sie sind unser Spiegel. Wir können sehen, daß wir dabei sind zu sterben, weil unsere Umgebung unser Begräbnis vorbereitet. Wir betrachten uns selbst vom Gesichtspunkt der «Objektivität», zum Beispiel dem der Wissenschaft. Wir können sehen, daß wir dabei sind zu sterben, weil zahlreiche unserer Handlungen objektiv Symptome von Verfall und Erschöpfung sind. Wir betrachten uns selbst

vom Gesichtspunkt der «Reflexion», zum Beispiel der Philosophie. Wir können sehen, daß wir dabei sind zu sterben, weil dieser besondere Spiegel sich trübt: Beweis, daß die Reflexion selbst, die Philosophie, stirbt. Daneben gibt es mehrere andere Methoden der Selbstbeobachtung, so daß die Forderung nach einem Spiegel zwischen uns selbst und unserem Tod so unmöglich wie redundant ist. Ein derartiger Widerspruch legt nahe, genauer zu benennen, was wir mit «einem Spiegel» meinen, denn selbstverständlich haben wir einen besonderen Spiegel im Sinn, wenn wir nach ihm fragen.

Es besteht nicht die Notwendigkeit, wie die Katze um den heißen Brei herumzuschleichen: Der Spiegel, den wir als eine Methode zur Beobachtung des Totenkampfes unserer Gesellschaft im Sinn haben, wurde eine Generation zuvor «Kunst» genannt, und manche nennen ihn heute noch so, da sie über keinen anderen Namen verfügen. Warum sollte man sich schämen zuzugeben, daß «Kunst» eine direktere und unmittelbarere, und in diesem Sinne eine «wahre» Methode der Beobachtung und Selbstbeobachtung als viele andere ist, eingeschlossen die gegenwärtig sanktionierten Methoden der Wissenschaft. Wie auch immer man den Begriff bestimmen mag, «Kunst» hat zugegebenermaßen damit zu tun, etwas zu zeigen, und es existiert nur ein grundlegendes Kriterium der Beurteilung von «Kunst», nämlich die «Neuheit» dessen, was sie uns zeigt. Nobler formuliert, die Aufgabe der Kunst besteht darin, sichtbar zu machen, was zuvor unsichtbar war, das Unsagbare und Unsägliche auszusprechen. Kühler formuliert, das ästhetische Kriterium besteht in der Menge der Information, die eine spezifische Form der Kommunikation ihren Empfängern übermittelt. Wie wir es aber auch formulieren wollen, wenig Zweifel kann darüber bestehen, daß «Kunst» eine Methode der Beobachtung ist – was immer sie sonst noch sein mag, zu sein wünscht oder dem Verständnis jener nach ist, die Kunst machen, sie anwenden und über sie nachdenken.

Unser Vorschlag, «Kunst» als einen Spiegel unseres metaphorischen Totenkampfes zu begreifen, hat aber nicht eine Kritik der Künste unserer Zeit im Sinn, mit der Absicht zu

zeigen, daß sie «dekadent» und deshalb ein Symptom für den allgemeinen Prozeß der Degeneration sind. Es kann nicht darum gehen, zu wiederholen, was die Nazis taten, als sie von «entarteter Kunst» sprachen, um nachzuweisen, daß der «Arier» dabei war zu sterben; oder was einige orthodoxe Stalinisten tun, wenn sie von «entfremdeter Kunst» sprechen, um nachzuweisen, daß der Kapitalismus im Sterben liegt. Uns geht es darum, *in* die Gegenwartskunst zu blicken, und nicht *auf* sie: sie wie einen Spiegel zu gebrauchen. Denn epistemologisch und ontologisch ist sie genau das: ein Spiegel. Er zeigt, was «neu» in der Welt ist, und er tut dies dialektisch: Was er zeigt, ist «neu», weil «Kunst» es zeigt. In der Frührenaissance zeigte Kunst die Natur, denn sie war damals das Neue. Während des Niedergangs und des Falls des römischen Reiches zeigte sie Transzendenz, denn das war zu dieser Zeit neu. Im präklassischen Griechenland zeigte sie den Menschen, denn dies war die *Neugier*, die es damals zu entdecken galt. Und Natur, Transzendenz und Mensch waren zu ihren Zeiten «neu», weil «Kunst» sie zeigte. Wenn also unser Gefühl stimmt, daß unsere Gesellschaft dabei ist zu sterben, müßte es die Gegenwartskunst zeigen, denn das ist das Neue unserer Situation. Und wenn unser Toteskampf wirklich eine Tatsache ist, dann ist sie neu, weil unsere Kunst sie zeigen wird. «Sterben» heißt also den Tod im Spiegel der Kunst zu entdecken, und in diesem Sinne ist «Kunst» ein Spiegel für den Vorgang unseres Sterbens. Unsere Frage lautet deshalb: Zeigt «Kunst» uns gegenwärtig, daß wir als Gesellschaft dabei sind zu sterben und daß unsere Art und Weise, in der Welt zu sein, dem Ende entgegengeht? Falls ja, wird uns dies unmittelbar überzeugen, und viel mehr überzeugen als soziologische, ökonomische, philosophische oder politische Erwägungen; denn «Kunst» ist jener Spiegel, der zwischen uns und unserem Tod steht: *vivunt mortem*.

Der vorliegende Essay ist keine unvereinommene Untersuchung. Er ist nicht von wertfreier wissenschaftlicher Gesinnung geformt. Er ist im Gegenteil im Klima einer ziemlich verzweifelten Bindung an das Geschriebenen, was sehr vage als «westliche Werte» erfahren wird. Er setzt als Tatsache vor-

aus, daß derjenige, der in die gegenwärtige «Kunst» blickt, den Toteskampf unserer Gesellschaft entdecken wird – nicht in jeder Kunstform, aber als eine sehr charakteristische Tendenz. Daher kann der vorliegende Essay nicht vorgeben, sein Ergebnis nicht zu kennen: Sein Schreiber ist von Beginn an überzeugt, daß seine Untersuchung die Stimmigkeit unseres Gefühls zeigen wird und daß wir in der Tat dabei sind, das katastrophische Verschwinden, die Antiklimax unserer gegenwärtigen Lebensweise zu erfahren. Tatsächlich hat der Schreiber seine Beispiele gegenwärtiger «Kunst», die den Rumpf dieses Essays bilden, in Funktion dieser Überzeugung gewählt, um deren Nachweis er sich bemüht. So muß die folgende Frage, die normalerweise nur am Schluß einer Untersuchung formuliert werden sollte, in diesem Fall aufrichtigerweise an ihren Anfang gestellt werden: Wie können wir den Tod der Gesellschaft überleben, die das Fundament unseres Lebens darstellt? Diese Frage muß jetzt, bevor die Untersuchung noch eigentlich begonnen hat, gestellt werden, weil, wie unmittelbar zu sehen sein wird, die Antwort darauf die Untersuchung beeinflusst.

Die Antwort lautet: Wir können unsere Gesellschaft nicht überleben, wenn wir mit «Überleben» weiterhin leben meinen. «Gesellschaft» ist nicht irgendein konkretes Wesen, das irgendwie neben uns besteht, so daß wir es überleben könnten, wie wir den Tod unseres Nachbarn überleben. Auch ist «Gesellschaft» nicht irgendein abstrakter Name einer Klasse, deren konkrete Glieder wir sind, so daß wir sie überleben könnten, indem wir unter einen anderen Klassennamen eingereiht werden. «Gesellschaft» ist die Art und Weise, wie wir leben, sie ist das «Wie» unserer Existenz. Um zu leben, müssen wir irgendwie leben. Das aber bedeutet nicht, daß wir auf die ein oder andere Art und Weise leben könnten. Wir können die Art und Weise, wie wir zu leben wünschen, nicht wählen, denn bevor wir wählen können, müssen wir schon irgendwie leben. Jede Wahl wird eine Folge der Art und Weise sein, wie wir im Augenblick unserer Wahl leben. Daher ergibt es keinen Sinn zu sagen, daß wir Teil einer Gesellschaft sind oder die Gesellschaft Teil unserer selbst ist: Es handelt

sich nicht um eine Frage der Teilnahme, es handelt sich um eine Frage des Lebens. Wir können unsere Gesellschaft nicht überleben, da wir unsere Art und Weise zu leben nicht überleben können.

Wenn wir jedoch mit «Überleben» meinen sollten, weiterhin zu atmen, zu essen und zu kopulieren, weiterhin zu denken, zu fühlen und zu wünschen, dann können wir natürlich unsere Gesellschaft überleben, und das ist der Grund, warum die Rede vom Tod einer Gesellschaft eine metaphorische Weise des Sprechens ist. Aber ist nicht Amen, Denken usw. synonym mit «am Leben sein», so daß das Gesagte Unsinn wäre? Nein, «Leben» setzt sich aus Bestandteilen wie «Atmen» zusammen, aber deren Summe ist nicht gleich «Leben». «Leben» ist ein Entwurf, eine «Gestalt», die den Bestandteilen, aus denen sie sich zusammensetzt, eine Art von sehr unvollkommener Einheit gibt. Und dieser Entwurf ist die «Gesellschaft», die, unserem Gefühl nach, im Sterben liegt. Deshalb ist die Rede vom Tod unserer Gesellschaft schließlich doch keine bloße Redewendung. Alle Bestandteile unseres Lebens werden auch nach der Zersetzung unserer Gesellschaft noch vorhanden sein, aber im strengen (existentiellen) Sinn des Begriffs werden wir nicht länger am Leben sein. Überleben können wir unsere Gesellschaft nur in Gestalt eines zersetzten, formlosen, grundlosen, bodenlosen In-der-Welt-Seins.

Nun fühlen wir, daß genau das uns gegenwärtig widerfährt: eine Zersetzung unseres Lebens. Diese Zersetzung spiegelt sich in der «Kunst» als der Prozeß des Sterbens der westlichen Zivilisation. Doch ist das nicht das ganze Bild, das wir sehen, wenn wir in diesen Spiegel schauen. Ich sprach davon, daß sterben bedeutet, den Tod im Spiegel der «Kunst» zu entdecken, und ich muß nun hinzufügen, daß die Entdeckung des Todes die Entdeckung dessen mit einschließt, was hinter ihm steht. Zersetzung ist eine Weise der Öffnung, eine Auflösung in etwas. Solange Zersetzung eine Art Horizont ist, auf den wir uns zubewegen, können wir sehr gepflegt über das «Was» sprechen, in das wir uns auflösen. Wir können es «Gott» nennen oder das «All» oder auch das «Nichts» oder

was für ein Name auch immer uns zur Verfügung steht. Aber in dem Moment, wo die Zersetzung eingesetzt hat und die Öffnung existentiell erfahren wird, beginnt die Namensgebung andersherum zu wirken: sie wird zu einer Methode, nicht zuzulassen, daß wir tatsächlich sterben. Denn indem wir ein «Was» aus der Zersetzung machen und diesem einen Namen geben, versuchen wir es zu verneinen. Was hinter dem Tod steht und was es ist, wohinein wir uns im Sterben auflösen, ist, konkret erfahren, Tod und Auflösung. Tod steht hinter dem Tod nichts ist. Die Erfahrung bedeutet nicht, daß der Tod zu nichts führt oder daß er nirgendwohin führt. Sie bedeutet, daß der Tod ist, was er ist: Sterben, Zersetzung, Auflösung in etwas.

Alles dies hat den Klang von mystischem Unsinn, wobei der Begriff «Unsinn» nicht notwendigerweise einen pejorativen Beigeschmack besitzen muß. Tatsächlich aber ist daran nichts Mystisches. Im Gegenteil, es handelt sich um etwas sehr Profanes. Unser Gefühl der Zersetzung, konkret den Vorgang des Sterbens zu erfahren, demystifiziert den Tod. Wir halten ihn nicht länger für heilig. Aus diesem Grund begann ich den vorliegenden Essay damit, daß ich vom Verlust der Fähigkeit sprach, am Heiligen teilzuhaben. Hinter dem Tod steht die Profanierung des Todes, und deswegen lautet die Antwort auf die Frage, wie wir den Tod der Gesellschaft überleben können, die das Fundament unseres Lebens ist: indem wir ohne Fundament weiter leben – profan.

Es war wichtig, diese Antwort zu geben, noch bevor man sich auf eine Untersuchung der «Kunst» als Spiegel, der uns den Tod zeigt, einläßt. Denn dies ist der Punkt, auf den der vorliegende Essay hinauswill: Wir können uns selbst sterben sehen, wenn wir in die gegenwärtige Kunst blicken, und wir können auch sehen, was sterben bedeutet, nämlich einfach zu sterben. Das ist das Neue, was unsere Kunst uns zeigt: den Tod was hinter ihm steht. Sie zeigt uns, daß unsere Gesellschaft dabei ist zu sterben und wir sie nicht überleben können, und daß wir dennoch irgendwie überleben können, weil wir nun wissen, daß sterben nichts ausmacht.

Es heißt, daß wir die Kunst zu sterben verloren haben, und zweifellos sind wir dabei, die Kunst des *savoir vivre* zu verlieren. Aber trotzdem, wir leben noch, wir überleben. Ein bemerkenswertes Verb: «überleben», und zudem eins, das anders als das Verb «desvir» – das es nur im Spanischen gibt –, in allen westlichen Sprachen bekannt ist. Es kann zwei sehr unterschiedliche Bedeutungen haben. Oder bringt «Überleben eines Schiffbruchs» und «Überleben der Tüchtigsten» vergleichbare Situationen zum Ausdruck? Ist der glorreiche darwinistische Fortschritt – der bürgerlicher Fortschritt ist, der auf die Biologie angewendet wird – ein Aspekt der Kunst, die Begräbnisse anderer zu überleben? Und ist die berühmte Prophezeiung Chrustchows – diejenige, die das Begraben des Kapitalismus durch die Sowjetunion voraussagt – ein Ausdruck des Vertrauens in den gleichen bürgerlichen Fortschritt wie die Kunst, Schiffbrüche zu überleben? Derartige Fragen sind selbstverständlich Symptome eines eigentümlichen Klimas. Eines Klimas, in dem weder Leben noch Tod, sondern Überleben das Problem ist. Der vorliegende Aufsatz wird versuchen, die These zu verteidigen, daß dies das Klima ist, in dem wir leben.

Wenn die These wahr sein sollte, ist unsere Situation eine völlig neue. Unser Ziel ist zu überleben. Keine andere Generation konnte solch einen noblen Vorsatz für vernünftig halten. Zu seiner Ausführung fehlte es an der notwendigen Technologie. Alle früheren Generationen waren deshalb gezwungen, sich mit gemäßigteren Zielen zufriedenzugeben wie dem ewigen Leben, der Fülle des Lebens oder dem guten Leben. Wir jedoch meistern die Kunst und Technik des Überlebens dank Gadgets wie künstlichen Nieren, Geriatrie,

Fünf-Jahres-Plänen und Verteidigungsbündnissen. Auf diese Weise können wir unseren individuellen und kollektiven Tod suspendieren, ihn unbestimmt vertagen und alle Rekorde von Langlebigkeit brechen. Wir können selbst jede Definition des Todes anzweifeln. Antonin Artaud bestimmte einmal diese unsere Kunst negativ, indem er sagte: «Ich vermag nicht zu leben, ich vermag nicht zu sterben, und so geht es uns allen.» Aber sie läßt sich auch positiv bestimmen: «Ich brauche nicht zu sterben, obwohl ich nicht zu leben vermag, und so ist nun mal unsere Gesellschaft.» Das ist neu. Frühere Generationen glaubten naiverweise, nicht leben zu können hieße sterben zu müssen. Wir erfanden die Kunst, alle Krisen zu überleben – Herzattacken, die Angriffe äußerer Feinde, ökonomische, wissenschaftliche Krisen, die Krise des Glaubens und des Konsenses. Das ist etwas Neues, und wie Kolumbus sollten wir ausrufen: *Gratias tibi ago, Domine, vidi rem novam*; denn wir haben einen neuen Kontinent entdeckt: das Land der permanenten Senilität. Gleichwohl sind wir in Verlegenheit: Wir können uns nicht an den Herrn wenden, wie Kolumbus dies tat, denn als potentielle Überlebende sind wir alle Herren. Eine Herren- und Meisterrasse ist durch uns im Entstehen: die Rasse der unbeschränkt Überlebenden. «Supermann» erscheint, um dessen zu gedenken. Nietzsches konnte es nicht vorhersehen, doch die Comics können und wollen es.

Anders als die Verben «leben» und «sterben», aber genau wie das Verb «denken», verlangt «überleben» neben einem Subjekt auch ein Objekt. Wenn ich sage: «Ich überlebe, also bin ich», begehe ich den Cartesianischen Irrtum. Um zu denken, muß ich irgend etwas denken, und um zu überleben, muß ich irgend jemanden überleben. Wenn wir da sind, um zu überleben, muß jemand anders sterben. Wenn niemand stirbt, ist das Verb «überleben» Unsinn, ein Ausdruck von solipsistischem Idealismus. Wir neigen dazu, dies zu vergessen, wenn wir vom Überleben der christlichen Werte, der Demokratie, des freien Marktes und ähnlich erhabener Gegenstände sprechen. Überleben ist ein relativer Begriff: Er bedeutet «länger leben als». Trotzdem beinhaltet er nicht notwendigerweise darwinistischen Kampf. Wenn ich jeman-

den überleben möchte, muß ich nicht mit ihm konkurrieren, geschweige denn ihn töten. Es reicht aus, wenn ich es länger aushalte als er. Das kann ein negativer Wettbewerb genannt werden, an den der positive, kapitalistische Wettbewerb des 19. Jahrhunderts eine erste und primitive Annäherung darstellt.

Überleben ist also eine Sache des Vergleichs, der Beziehung, der Relativität – anders als Leben, das eine Sache des Superlativs, der Identität, des Absoluten ist. Derjenige, der lebt, tut dies entweder radikal und absolut oder überhaupt nicht. Derjenige, der überlebt, tut dies mehr oder weniger und in Hinsicht auf andere. Das ist der Grund, weshalb sich der Überlebende jenseits von Gott und Teufel befindet und ein «Supermensch» ist. Da er ja in Relation existiert, sind seine Werte relativ. Anders als der Übermensch Nietzsches wertet der Überlebende jedoch die Werte nicht um und er mischt sich in sie auch nicht ein. «Gut» ist für den Überlebenden nicht «gut an sich selbst» und auch nicht «gut für etwas», sondern «gut für etwas gut für etwas ...». Der Überlebende ist keine Nietzscheanischer Übermensch, sondern ein strukturalistischer wert-freier Techniker. Die Kunst des Überlebens ist *Technologie*, und die überlebende Gesellschaft ist Technokratie. In der Kunst des Überlebens werden Kunst und Technik wieder zu dem, was sie vor dem Aufstieg der technischen Wissenschaften waren.

Zu fragen: «Was ist gut daran zu überleben?» ist also offensichtlich eine bedeutungslose Frage. Es handelt sich um eine naive Frage, und sie kann nur von gewöhnlichen Sterblichen gestellt werden, die noch daran glauben, daß Leben und Tod entweder bedeutsam oder absurd sind. Für den Überlebenden ist Sinn und Bedeutung selbstverständlich kein Problem; denn mit der Suspendierung des Todes hat er auch dieses Problem suspendiert. Kein Zweifel, der Überlebende kann die formale Frage nach der Bedeutung von «Bedeutung» erwidern, und wahrscheinlich wird er in der Lage sein zu zeigen, daß «Bedeutung» eine Angelegenheit der Syntax ist – so daß sich die Frage: «Was ist gut daran zu überleben?» wahrscheinlich als syntaktisch fehlerhaft erweisen läßt. Sie kann

formal ausgemerzt werden. Die Ersetzung von vitalen durch formale Probleme, die fortschreitende Ausmerzungen aller Lebensprobleme durch formale Analyse ist Teil der Kunst des Überlebens und eins ihrer Symptome.

Dennoch: Wenn man überleben will, muß die Frage: «Was ist gut daran zu überleben?» auf die eine oder andere Weise formuliert werden. Hierbei aber wird unmittelbar klar, was an dieser Frage falsch ist. Man hat das Ziel zu überleben, weil man nicht imstande ist, aufzuhören zu leben. Überleben ist eine Sache von Trägheit (*inertia*), nicht der Entscheidung. Man überlebt, nicht weil zu überleben gut ist, oder gut für irgend etwas ist, oder gut für etwas gut für etwas ..., sondern weil man im Sterben keinen Sinn sieht. In dem Moment, wo die Frage: «Warum töte ich mich nicht selbst oder opfere mich für irgend etwas?» ihre Bedeutung verliert, hat man begonnen, die Kunst des Überlebens zu erlernen. Die Kunst des Überlebens ist das Ergebnis der Überwindung aller Bindungen.

Doch steckt hier ein Widerspruch. Wenn Kunst des Überlebens und Technologie dasselbe sind – wie zuvor argumentiert wurde –, wie kann Überleben dann eine Sache von Trägheit, von Unentslossenheit sein? Wie kann eine Kunst träge, inert sein? Und niemand wird bestreiten wollen, daß Überleben in der Tat Kunstfertigkeit erfordert. Alles an ihm ist künstlich: sein Atmen, seine Verdauung, sein Stoffwechsel. Seine Gedanken, seine Wünsche, seine Gefühle. Die Siege, die Niederlagen, die Feste und die Sorgen, die Glaubensbekenntnisse und die Mythen der überlebenden Gesellschaft sind künstlich. Aber wenn das stimmt, wenn überleben heißt, künstlich zu leben, kann es sich nicht um eine träge Lebensweise handeln. Die Verabreichung künstlicher Speise durch Injektionen und künstlicher Mythen durchs Fernsehen erfordert überlegte Manipulation, und überlegte Manipulation erfordert zuvor Entscheidungen. Diese aber wiederum verlangen, daß die Frage: «Was ist gut daran zu überleben?» mit Absicht gestellt und von diesen Entscheidungen ausdrücklich beantwortet wurde. Demnach scheint die ausgesprochene Künstlichkeit von künstlichen Nieren und der westlichen Zi-

vilisation zu beinhalten, daß die Kunst des Überlebens eine sorgfältig ausgearbeitete und deswegen sehr überlegte Lebensweise ist, viel überlegter, so scheint es in der Tat, als bloß «natürliches» und spontanes Leben.

Es läßt sich jedoch zeigen, daß dieser Widerspruch lediglich scheinbar ist. Im Verlauf der sogenannten Moderne entwickelten sich einige spezifische Techniken, unter ihnen Gadgets wie künstliche Nieren und Massenkommunikationsmedien. Ursprünglich wurden diese Gadgets nicht als Mittel zum individuellen und kollektiven Überleben entwickelt, sondern zusammen mit all den anderen Gadgets als Methoden zur Beherrschung dessen, was dann «Natur» genannt wurde. Deswegen sind diese Gadgets ursprünglich in keiner Weise Aspekte der Kunst des Überlebens, sondern Aspekte der bürgerlichen Lebenskunst. Jetzt jedoch, nachdem die bürgerliche Lebenskunst verlorengegangen ist, sind die Apparate immer noch da und können der Kunst zu überleben dienen. Und sie dienen ihr nicht, weil wir etwa unterschieden hätten, sie so zu verwenden, sondern weil wir uns nicht entschließen können, sie abzustellen. Wenn ein Patient zu der Entscheidung fähig ist, die künstliche Niere, an die er angeschlossen ist, auszuschalten, ist er nicht ein Überlebender – er ist noch ein lebendiges Wesen, für das die Frage von Leben und Tod ein Problem darstellt. Aber in dieser Situation befinden wir uns nicht. Wir sind nicht imstande, das Fernsehen abzuschalten – oder den freien Markt oder die Interkontinentalraketen – oder das Universitätssystem –, weil wir nicht länger Entscheidungen treffen können. Wir sind Überlebende. Unser wissenschaftlicher, technischer, ökonomischer und sozialer Fortschritt ist unabhängig von unseren Entscheidungen geworden. Er hat ein Eigenleben gewonnen, und indem er dieses bewahrt, dient er uns als eine Kunst für unser Überleben. Wie alles innerhalb des relativistischen Klimas des Überlebens, läßt sich dies auch umgekehrt sagen: Unsere Kunst des Überlebens dient dem automatischen Fortschritt. Diejenigen unter uns, die die größte Trägheit besitzen und sich treiben lassen, sind so die fortschrittlichsten Elemente unserer Gesellschaft, während die anderen, die noch verzwei-

felt kämpfen und treten, um einen Standpunkt für ihre Entscheidungen zu finden, Reaktionen sind, die sich, natürlich vergeblich, gegen den siegreichen Lauf des Fortschritts stemmen. Wer den Versuch unternimmt, das Überleben auszu-schlagen, wer noch Erfahrungen mit den schwierigen Fragen von Leben und Tod macht, wer immer noch existentiell statt formalistisch denkt, widerspricht dem trägen Fortschreiten, das die gegenwärtige Überlebensweise des Westens ist. Der dem Überleben anhaftende Widerspruch, der als ein lediglich scheinbarer behauptet wurde, wird jedoch besser verstanden, wenn man ihn eine negative Dialektik nennt. Es genügt nicht zu sagen, daß er nach seiner Analyse verschwindet und daß die scheinbar widersprüchlichen Tendenzen in einer Überlebensgesellschaft als die verschiedenen Aspekte des Fortschritts im Überleben, nämlich des technologischen Fortschritts, aufgewiesen werden können. Besser läßt sich sagen, daß die widersprüchlichen Tendenzen in einer derartigen Gesellschaft sich selbst aufheben, und das ist ein Kennzeichen des Fortschrittsautomatismus. Das funktioniert folgendermaßen: Auf der einen Seite befinden sich die Technokraten, die Planungsbeamten, die Futurologen, die Systemanalytiker und die übrigen Überlebenskünstler, die, unfähig zu der Entscheidung, die Gadgets abzustellen, sie anwenden. Sie repräsentieren die «positiven» Überlebens-tendenzen. Auf der anderen Seite befinden sich die Kritiker des Fortschritts, die entweder seine gegenwärtige Richtung oder den Fortschritt als solchen kritisieren, und die Befürworter des individuellen oder kollektiven Selbstmords und der Euthanasie. Doch ist der Tod, den sie befürworten, genauso künstlich wie das von ihren Gegnern verteidigte Leben, und sie sind demnach gleichermaßen «Künstler» wie die fortschrittlichen Kräfte. Sie repräsentieren die «negativen» Tendenzen des Überlebens. Die «positiven» Tendenzen scheinen ein künstliches Leben, die negativen ein künstliches Sterben zu befürworten, aber in Wirklichkeit heben sie einander auf, und die gegenseitige Suspendierung erlaubt fortgesetztes Überleben, das weder Leben noch Sterben ist. Diese negative Dialektik, diese Unmöglichkeit einer wirkli-

chen Revolution innerhalb einer Überlebensgesellschaft ist es, die den Weg für ein exponentielles Wachstum frei macht, dessen Opfer wir sind und das uns krank macht. Alle Grenzen des Wachstums, die vom *Club of Rome* untersuchten eingeschlossen, werden so fortschreitend weiter hinausgeschoben, und alles fährt fort zu wachsen wie Nägel und Haare bei biologisch toten, aber technisch überlebenden Körpern.

Nun ist diese negative Dialektik natürlich eng mit der Bedeutung des Wortes «Kunst» in der Wendung «Kunst des Überlebens» verbunden. Für sein Verständnis ist es wenig hilfreich, nach der Bedeutung des Wortes «Kunst» in der Vergangenheit zu forschen, bevor die Kunst des Überlebens die herrschende Kunstform wurde. Denn Technologie, die Kunst des Überlebens, ist eine vollständig neue Kunstform, auch wenn man nicht abstreiten kann, daß es selbstverständlich Ähnlichkeiten mit früheren Situationen gibt. Technologie ist unser «Stil», genauso wie die Gotik oder die Byzantinische Kunst der «Stil» vorangegangener Generationen war. Als ein wirklicher Stil durchdringt sie alles, vom bescheidensten Werkzeug bis zur erhabensten Ideologie. Wie zur Zeit der Gotik alles vom Katholizismus und zur Zeit der Byzantinik alles vom orthodoxen Glauben durchdrungen war, so ist in der technologischen Epoche alles vom Überleben gezeichnet. In dieser Hinsicht sind wir der gotischen und der byzantinischen Epoche näher als der Moderne, die keinen Lebensstil kannte und deshalb auch keine «Kunst» im Sinn einer «spezifischen Lebensform». Doch ist diese Ähnlichkeit irreführend. Die Kunst zu überleben ist durch ihren trägen und passiven Grundzug von allen vorangegangenen Kunstformen wesentlich verschieden. Sie ist halstarrige Senilität, zu einer alles durchdringenden Kunstform erhoben. Deswegen läßt sich die für sie charakteristische negative Dialektik nirgendwo sonst finden.

Man kann diese negative Dialektik folgendermaßen formulieren: Einerseits bedeutet «Kunst» etwas zu tun, andererseits bedeutet sie zu tun als ob, und diese beiden Bedeutungen von «Kunst» heben sich gegenseitig auf. Nun läßt sich argumentieren, dies sei nicht neu, ein derartiger Widerspruch fände

sich in jeder Bedeutung des Wortes «Kunst» und es handle sich um eine positive Dialektik. Der Widerspruch zwischen «künstlerisch» und «künstlich», zwischen «Kunstwerk» und «Kunstgriff» läuft, so könnte man argumentieren, auf ein «Kunstprodukt» hinaus, das die Synthese der widersprüchlichen Bestimmungen darstellt. Eine Brücke ist das Ergebnis davon, etwas so zu tun, als ob eine Straße über den Fluß weitergehen könnte. Und ein Gemälde ist das Ergebnis davon, etwas so zu tun, als ob man durch die Wand hindurchsehen könnte. Aber das ist genau *nicht* der Widerspruch, der gegenwärtig der Bedeutung von «Kunst» anhaftet. Bei uns ist eine Brücke das Ergebnis davon, etwas so zu tun, als ob eine Brücke wichtig wäre. Und ein Videofilm ist das Ergebnis davon, etwas so zu tun, als ob Videofilme «Kunst» wären. Bei uns heben sich der künstlerische und der künstliche Aspekt von «Kunst» gegenseitig auf, und das Kunstprodukt ist das automatische Ergebnis dieser Aufhebung. Technologie ist ihrem Wesen nach, etwas zu tun, als ob man es tun würde. Etwas zu tun und zu tun als ob ist bei ihr strenggenommen synonym, was jedoch nicht bedeutet, daß Technologie *l'art pour l'art* ist. Es bedeutet bloß, daß Technologie ein Amalgam von Wissenschaft und Fiktion ist, eine Science-fiction, in der beide, «Wissenschaft» und «Fiktion», fiktiv sind. Diese Dialektik ist negativ, denn etwas zu tun beinhaltet in unserer Situation immer so zu tun, als ob man etwas tun würde, und zu tun als ob beinhaltet immer, etwas zu tun. Was immer wir tun, es ist fiktiv, und jedesmal, wenn wir eine Fiktion schaffen, ist das Ergebnis ein konsumierbares Produkt. Deshalb stellt sich in unserer Situation nicht die Frage nach der Bedeutung unserer Handlungen: Sie sind jenseits von Sinn und Bedeutung. Sie sind Bewegungen eines autonomen und automatischen Überlebensapparates – von technologischem Fortschritt. Sie sind träge.

Diese negative Dialektik der Bedeutung von «Kunst» ist die Triebkraft, die das Überleben weiterreibt und den Tod aufschiebt. Überleben heißt so zu tun, als sei man lebendig, indem man etwas tut. In dieser Weise werden alle zuvor erreichten Rekorde durch gewöhnliche Sterbliche gebrochen. Nicht

nur ein glotreicher technologischer Fortschritt wird so ermöglicht, sondern gleichermaßen ein wissenschaftlicher, ökonomischer und sozialer. Die ungeheure Produktivität unserer Zivilisation bei Originalkunstwerken, Ideen, Happenings und «Events» ist das Ergebnis, daß wir alles so tun, als würden wir etwas tun. Unser bloßes Überleben beweist, daß nichts dynamischer, violenter und progressiver ist als die exponentiell beschleunigte, träge Bewegung. Wir überleben wie eine in Richtung Sonne geschossene Rakete, die durch die perfekte Aufhebung der ihr anhaftenden Widersprüche automatisch gelenkt wird.

In einer derart fortschreitenden Situation gibt es keine «Geschichte», da es keine Möglichkeit der Revolution gibt. Innerhalb einer negativen Dialektik wird jeder Protest, jede Negation automatisch ein Element der Unterstützung, der Affirmation. Jede dem fortgesetzten Überleben gegenläufige Tendenz eignet sich der selbsttätige Überlebensapparat automatisch an. Jede Destruktion wird automatisch konstruktiv, ebenso wie jede Konstruktion ipso facto destruktiv ist. In der Situation des fortgesetzten Überlebens verlieren alle historischen Kategorien wie progressiv und reaktionär, rechts und links, konservativ und revolutionär ihre Bedeutung, tanzen umeinander herum und tauschen ihre Plätze. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß alle marxistischen Tendenzen offensichtlich konservativ, rechts und reaktionär in dem Sinne sind, daß sie den Fortschritt nicht als solchen bestreiten, sondern nur die gegenwärtige Richtung des Fortschritts. Sie sind konservativ, rechts und reaktionär, weil sie fortschrittlich sind. Doch ist dasselbe für jene scheinbar revolutionären (das heißt reaktionären) Tendenzen wahr, die dem Fortschritt als solchem widersprechen, wie der sexuellen, der Umwelt-, der pharmakologischen, der parapsychologischen, der «anti-psychiatrischen usw. «Revolution». Sie bestärken den fortschrittlichen Überlebensapparat, weil sie mit ihm per Feedback verbunden sind. Sie bilden jenen Teil des Apparates, durch den er seine Geräusche entsorgt. Um die Situation der negativen Dialektik innerhalb von Überlebensgesellschaften zu verstehen, müssen historische Kategorien aufgegeben und

durch Kategorien der Informationstheorie und der Kybernetik ersetzt werden. «Geschichte» ist die Biographie, die Lebensbeschreibung der Gesellschaft Sie eignet sich nicht für Gesellschaften, welche überleben, weil sie nicht länger am Leben sind. Kybernetik ist für sie geeignet, denn Gesellschaften überleben in der Gestalt komplexer, dynamischer Systeme. Als Überlebende existieren wir in einer nachgeschichtlichen Situation. Jedoch meint überleben, es länger als jemand anderes auszuhalten. Es bedeutet, daß die Geschichte um uns herum weitergeht und es andere gibt, die noch leben und sterben können und Revolutionen machen. *In Relation zu ihnen überleben wir*: Unser Apparat des fortgesetzten Überlebens ist nicht göttlich, nicht allgegenwärtig und nicht allmächtig, obwohl er automatisch ist. Im Gegenteil ist er einem Aspekt nach ein sich selbst vernichtender Apparat. Um zu beharren, muß er die anderen aufsaugen, und wenn er darin Erfolg hat, werden keine anderen, die es zu überleben gilt, übrigbleiben, und das Überleben wird ein Ende finden. Eine andere Situation, die eines allgegenwärtigen und allmächtigen Apparates, wird zustandekommen, und ihn einen Überlebensapparat zu nennen macht wenig Sinn. Oder aber er wird keinen Erfolg im Absorbieren der Geräusche haben, die die anderen verursachen, und also wird er von außen überwältigt werden. Es gibt Anzeichen dafür, daß die zweite Möglichkeit wahrscheinlicher als die erste ist – daß eine Wiedereinsetzung der Geschichte erfolgt, ohne uns. Dann aber wird unser Überleben nicht länger ein Problem für all die anderen sein. Und das wissen wir. In unserem Innersten, in den Knochen steckt uns das Entsetzen. Dieses unser Entsetzen ist der Hintergrund unserer Überlebenskunst. Unsere Trägheit ist eine Art Lähmung des Entsetzens. Was zeigt, daß zu überleben schließlich doch eine Form des Lebens ist.

Es ist seltsam zu beobachten, wie sich die Masken im Laufe dieser *Commedia dell'arte*, «Geschichte des Denkens» genannt, ändern. Oder besser gesagt, wie die Masken, obwohl sie durch komische Improvisation verändert sind, ihre Namen beibehalten. Zum Beispiel nimmt die Figur des Philosophen an der Komödie seit mindestens zweieinhalbtausend Jahren teil. Es haben sich aber sehr wenige der ursprünglichen, vorsokratischen Gesten bei jenen Schauspielern, die entschlossen sind, sich als heutige Philosophen zu verkleiden, erhalten. So daß die Behauptung, daß ein Professor aus Yale die gleiche Rolle darstellt wie einst Heraklit, der Dunkle, schwer zu rechtfertigen ist – wie dunkel die Rolle des Professors aus Yale auch sein mag. Es würde sich lohnen, eine Philosophiegeschichte als Geschichte einer Maske in der *Commedia dell'arte* zu schreiben.

Diese Beobachtung gehört in folgenden Kontext: Es gab Zeiten, in denen der Philosoph eine entfremdete Person in der alltäglichen Wirklichkeit darstellte. Zerstreut und komisch, beschränkte sich dieser romantische Philosoph darauf, die Welt zu erklären, während allen anderen Personen der damaligen Komödie daran gelegen war, die Welt zu verändern. Natürlich ist heutzutage die Rolle des Philosophen eine andere: Er versucht seine eigene Rolle auf verschiedene Weisen zu rechtfertigen und zieht es deshalb vor, die Rolle der anderen zu kritisieren. Obwohl weiterhin eine komische Figur (mit *Pantaleon* verwandt), hört der Philosoph auf, zerstreut zu sein, um sich ganz zurückzuziehen. Die Folge davon ist, daß es in der heutigen Komödie keine Figur gibt, die die entfremdete Zerstreung darstellt. Es gibt zu viele Entfrem-

dete, von den kalifornischen Yogi bis zu den deutschen Touristen an der Costa Brava, aber es fehlt die spezifische philosophische Entfremdung der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts. Und das ist schade, denn sollte die Philosophie etwas mit der «Liebe zur Weisheit» gemeinsam haben – heutzutage damit ganz unvereinbar, doch schließlich aus dem griechischen Wort «Philosophie» entstanden –, so ist die spezifische zerstreute Entfremdung, die ich erwähnt habe, eine der interessantesten Dimensionen der Weisheit. Möglicherweise ist einer der wenigen Weisen, die es heute gibt (wenn nicht der einzige), der Entfremdete, der zerstreut ist. Und so ein sanfter Narr hat in der Komödie, die die Menschheit heutzutage spielt, keine Rolle. Bei dem Überfluß an verfügbaren Masken, gewaltsamen Unsinn darzustellen – von schwarzen Panthern bis zu Verteidigern verschiedener etablierter Ordnungen –, ist meiner Meinung nach ein lobendes Wort auf eine Person, wie sie der entfremdete Philosoph ist, vollkommen passend. Ihr ist dieser Artikel gewidmet.

Folgendes ist zu beachten: Der philosophische Abstand von der Welt ist nicht das Resultat der Verzweiflung an der Welt, sollte es zumindest nicht sein. Er ist, sollte es zumindest sein, ein ruhiges, lächelndes Ablehnen von jedem Engagement, nachdem die Belanglosigkeit jedes Engagements festgestellt wurde. Natürlich ist eine solche lächelnde Ruhe nah verwandt mit der Verzweiflung. Die Kirche nennt diese Attitüde «Trauer und Trägheit des Herzens» und unterscheidet infolgedessen nicht zwischen der Ruhe und der Verzweiflung. Wir haben dazu zwei seltsam widerspruchsvolle Aussagen von Goethe. Die eine sagt: «Glücklich, der sich ohne Hass vor der Welt verschließt», und die andere: «Wer sich in Einsamkeit begibt, wird bald allein sein, alle leben, alle lieben und überlassen ihn dem Leid.» Und tatsächlich, wie ist zwischen der Verzweiflung über die Welt und der Überholung der Eitelkeit der Welt, zwischen dem Segen und dem Leid der Einsamkeit, die deren Folge ist, zu unterscheiden? Mit anderen Worten, wie kann man wissen, ob derjenige, der sich entfernt, verdammnis oder erlöst ist? Vielleicht sind Heil und Verdammnis Synonyme und bezeichnen von zwei Standpunkten die glei-

che Situation? Das sind aber schon Fragen aus dem Klima der entfremdeten Philosophie, zu deren Lob dieser Artikel geschrieben wird.

Zweifellos gibt es mehr als genug Argumente, die die Belanglosigkeit eines jeden Engagements unterstützen. Diese Argumente besitzen allgemeine und verallgemeinernde Aspekte und andere, die speziell auf die Gegenwart anwendbar sind. Die verallgemeinernden Argumente können folgendermaßen zusammengefaßt werden: Wenn ich meiner das erste Mal bewußt werde, lege ich mir von der Welt, in der ich mich befinde und die nicht so ist, wie sie sein soll, Rechenschaft ab und entscheide mich, die Welt zu verändern. Dieser Entschluß spielt sich in einem Klima des Widerwillens gegen das So-sein der Welt ab und in einem Klima der Spannung durch den Anspruch an die Welt, sie zu verändern. Die nachfolgenden Begegnungen mit mir selbst bringen folgende enttäuschende Momente mit sich: (a) Ich weiß immer weniger, wie die Welt ist, weil ich immer neue Facetten der Welt entdecke und infolge dieser Komplexität kann ich nicht mehr mit der gleichen Vehemenz behaupten, daß die Welt nicht so ist, wie sie sein soll; denn um es zu behaupten, muß ich zuerst wissen, wie die Welt ist. Und das ist eine unmögliche Aufgabe. (b) Ich weiß immer weniger, wie die Welt zu sein hat, weil ich immer neue Modelle entdecke, Gruppen von Modellen, Hierarchien von Modellen, früher ungeahnte Ähnlichkeiten zwischen scheinbar entgegengesetzten Modellen und Unbeständigkeiten innerhalb aller Modelle, so daß ich nicht mehr ehrlich behaupten kann, daß die Welt nicht ist, wie sie sein soll, denn um dies zu tun, muß ich wissen, wie sie zu sein hat, eine unmögliche Unterfangen. (c) Ich entdecke, daß das Engagement, als Anwendung von Modellen auf die Welt, nicht nur die Welt verändert, sondern auch das Modell, so daß jedes Engagement, sollte es Erfolg haben, nicht zur Verwirklichung des Modells führt, an dem ich engagiert war, sondern zu seiner Verstümmelung. (d) Ich entdecke zuerst in den anderen und dann in mir selbst, daß die Motive dafür, ein Modell einem anderen vorzuziehen, nicht nur etwas mit der Welt zu tun haben, sondern auch mit mir selbst, so daß ich

mich nicht nur engagiere, um Werte zu verwirklichen, sondern besonders, um mich selbst zu verwirklichen. Eine solche Entdeckung nimmt dem Engagement das Element des Opfers, also das Heilige, das es entzündete. (e) Ich entdecke, daß die Welt auf mich nicht gewartet hat – wie ich es anfangs dachte, ohne es vielleicht einzugestehen –, sondern im Gegenteil, daß sie sich dummer- und passiverweise den Änderungen, um die ich mich bemühe, widersetzt, so daß mein Engagement weder zu einem Kampf noch zu einer Niederlage führt – was eine heroische Angelegenheit wäre –, sondern zur Sinnlosigkeit und Gleichgültigkeit. (f) Ich entdecke – die enttäuschendste Entdeckung –, daß in den seltensten Fällen, in denen mein Engagement tatsächlich zur Änderung der Welt führt, das Resultat kein triumphales Erlebnis oder eine Befriedigung ist, wie das einer gut erfüllten Aufgabe, sondern eher das Erlebnis eines verpfuschten Lebens. Der Sieg hinterläßt den Geschmack von Löschpapier im Mund, viel mehr noch als die Niederlage, die, vom Standpunkt des Engagements aus, als die Entdeckung der Wahrheit der Palisade: *Plus ça change plus c'est la même chose*, gelesen werden kann. Und schließlich und endlich (g) entdecke ich, daß alle diese Entdeckungen, obwohl sie vollkommen gültig sind, etwas zu leichtfertig von mir angenommen wurden, da sie das Desengagement rechtfertigen, das ich zu dieser Zeit, nicht nur der Entdeckung wegen, sondern auch aus Trägheit und Feigheit, suchte. So daß mich meine Ehrlichkeit zuzugeben zwingt, daß nicht nur die Gültigkeit der Argumente gegen das Engagement, sondern auch das darauffolgende Desengagement zu einer Welt führen, die nicht so ist, wie sie zu sein hat, und zu meiner Passivität angesichts dieses unleugbaren Faktums, trotz aller dieser Argumente.

Unter den heutzutage ganz besonders anwendbaren Argumenten gegen das Engagement können folgende aufgezählt werden: (a) Die installierten Apparate sind so entworfen, daß sie jedes gegen sie gerichtete Engagement in einen neuen Beitrag zugunsten des Apparats verwandeln, so daß ich, sollte ich mich zufällig gegen den Apparat entscheiden, wissen muß, daß meine Bekämpfung zur Stärkung des bekämpften Appa-

rats führt. (b) Der Apparat benötigt engagierte Menschen nicht, er verlangt Funktionäre, so daß, sollte ich mich für den Apparat entscheiden, mir bewußt sein muß, daß eine solche Entscheidung in sich widersprüchlich ist. (c) Es gibt nicht nur im Stillstand, sondern auch in der Bewegung Trägheit, so daß, wenn das System einmal startet, es nicht nur niemand mehr anhält, sondern es auch niemand anzutreiben braucht. Das ist eine Art, *nothing succeeds like success* zu sagen (siehe zum Beispiel in der Ökonomie die automatische Verdoppelung des *gross national products* in den entwickelten Ländern alle zehn Jahre), wie auch *quem Deus perdere vult, dementiat* (siehe am gleichen Beispiel die ökonomische Entwicklung, trotz ihrer scheinbaren Absurdität). Eine solche Trägheit der überkomplexen Systeme, wie sie es heutzutage sind – Trägheit in Form von Automation –, verleiht jedem Engagement einen leicht archaischen Beigeschmack. Jeder engagierte Mensch wird zu einer donquichottesken Figur, und der Satz «Der engagierte Mensch ist in Spanien gestorben» erhält seine Bezeichnung. (Nicht nur auf dem ökonomischen und politischen Gebiet, weil die Trägheit auf allen funktioniert. Die Kunstausstellungen und die wissenschaftlichen Symposien sind dafür Beispiele). (d) Die heutige Tendenz, die Erlebnismodelle (Werte) in funktionelle Modelle (technische) umzuwandeln, stellt den für Werte engagierten Menschen dem technischen Funktionär entgegen, und der engagierte Mensch wird zum Synonym für einen unfähigen Menschen. So daß jedes Engagement, außer daß es archaisch und belanglos ist, antitechnisch, d.h. lächerlich wird. Andere Argumente, mehr oder weniger gültig, können aufgezählt werden und keines wird das Argument unter (g) im letzten Absatz entwerten.

Wird also eine solche Art von Argumentation jemanden zum Philosophen machen, wie er in diesem Artikel gepriesen wird? Ich glaube es nicht. Ich glaube eher, daß das Desengagement eines solchen Philosophen zu einer neuen Interpretation des Begriffs «Entfremdung» und infolgedessen des Begriffs «Wirklichkeit» führt. Der Philosoph, den ich lobte, wird «Entfremdung» als «Entfernung von der Wirklichkeit»

interpretieren und wird sagen, daß das Engagement an der Welt sehr gut Entfremdung in diesem Sinn sein kann. Er wird vielleicht sagen, daß «wirklich» das ist, woran ich glaube, und daß also Entfremdung das (Sich-)Entfernen von dem ist, woran ich glaube. So daß, wenn ich an die Wirklichkeit der Welt, so wie sie mich umgibt, glaube, das Engagement an ihr Ehrlichkeit ist, ob sie belanglos ist oder nicht. Er wird aber auch sagen, daß ein solcher Glaube anti-philosophisch ist, da ja eine wichtige Seite der Philosophie ist, Zweifel an dem zu haben, was mich umgibt. So daß das Desengagement der Welt gegenüber Ehrlichkeit ist, die dem Philosophen auferlegt ist, obwohl das Argument (g) vorwiegt.

Zu Beginn dieses Artikels habe ich gesagt, daß der Philosoph in diesem Sinn der einzig mögliche Weise der Gegenwart ist. Und ich habe weiterhin gesagt, daß ich nicht glaube, daß es ihn heute gibt. Vielleicht gibt es ihn nicht infolge der Dialektik des Gewissens, die seiner Position entgegensteht, einer Authentizität sofort zu existentieller Inauthentizität verurteilen würde. Die heutzutage jede Suche nach philosophischer Dialektik, die heutzutage jede Suche nach philosophischer Authentizität sofort zu existentieller Inauthentizität verurteilen würde. Aber vielleicht existiert er einfach nicht infolge der Technisierung und galoppierenden Spezialisierung, die jede echte philosophische Attitüde in eine leere Pose verwandeln würde (weil sie einer sorgfältigeren Analyse und exakteren Lektüre nicht standhalten könnte). So daß die Komödie, die wir spielen, in ihrem Repertoire die Maske eines echten Philosophen nicht hat, weil echte Philosophie heutzutage eine leere Maske wäre. Und, ich wiederhole mich, das ist schade. Weil unter anderen eine Folge davon ist, daß wir unfähig sind, das Problem des Desengagements philosophisch zu diskutieren – ich benutze das Wort «philosophisch» im erahnten Sinn als Synonym von «nicht engagiert». Schade, weil das Problem des Desengagements entscheidend für die Gegenwart ist.

(1971)

Unabhängigkeit oder Tod

Der Ruf «Unabhängigkeit oder Tod», mit dem die brasilianische Unabhängigkeit ausgerufen wurde, gewinnt, von seinen historischen Umständen befreit, für die Gegenwart Bedeutung. Historisch ist er eine zweifelhafte Behauptung: Es sei für die in Brasilien sesshaften portugiesischen Bourgeois besser zu sterben, als von den in Portugal verbliebenen Bourgeois abhängig zu sein. Aber existentiell verdient er, ernst genommen zu werden. So gesehen behauptet er, es sei besser zu sterben, als in Abhängigkeit von seiner Umgebung zu leben. Das Dasein hängt zwar immer von den Dingen ab, die es umgeben, aber es ist für den Menschen charakteristisch, diese Abhängigkeit überwinden zu wollen. Gegenwärtig wird unser Leben in einem noch nie dagewesenen Maß von den uns umgebenden Dingen vorprogrammiert, und unsere Abhängigkeit von ihnen gewinnt nie vorher dagewesene Dimensionen. In dieser Situation wird der Ruf zum revolutionären Schlagwort.

Der Begriff «Unabhängigkeit» bezieht sich gewöhnlich nicht auf Individuen, sondern auf Staaten und ist dann mit dem Begriff «Souveränität» beinahe identisch. Als der brasilianische Kaiser den romantischen Satz *Give me liberty or give me death* durch den oben erwähnten Ruf übersetzte, übertrug er das Problem aus dem Gebiet der Politik, dem Feld der Freiheit, in das Gebiet internationaler Beziehungen, auf das Feld der Institutionen. Nicht als ob individuelle Freiheit und staatliche Unabhängigkeit miteinander nichts zu tun hätten: Staaten sind politische Werkzeuge zum Herstellen der individuellen Freiheit. Aber die Beziehung zwischen Unabhängigkeit und Freiheit ist komplex: Es kann in abhängigen Staaten Freiheit und in unabhängigen Unfreiheit geben. Die Freiheit ist

ein Wert – «Menschen sollen frei sein» –, die Unabhängigkeit eine Methode – «so können Menschen frei sein». Staatliche Unabhängigkeit ist weder ein Gut noch ein Übel, sondern ihre Beurteilung kann, wie bei allen Werkzeugen, erst nach einer Kritik ihrer Anwendung erfolgen. Dies sollte in einer Situation im Auge behalten werden, in der Souveränität ideologisch in einen Wert verwandelt wird, um die in souveränen Staaten herrschende Unfreiheit zu tarnen.

Aber der Begriff «Unabhängigkeit» kann auch auf konkrete Individuen angewandt werden. Man kann zum Beispiel von der Unabhängigkeit der Frauen sprechen. Es gibt Berufe, welche mehr als andere Abhängigkeit erzeugen – zum Beispiel sind Advokaten von Stundenplänen unabhängiger als Angestellte. Dabei wird der Unterschied zwischen Freiheit und Unabhängigkeit klarer. Beide sind politische Begriffe: Sie beziehen sich auf das Dasein in der Gesellschaft. Aber Unabhängigkeit bedeutet Verfügbarkeit über einen Raum künftiger freier Handlung und Freiheit die Motivation zu solcher Handlung. Die Sprache zeigt diesen Unterschied an: «Unabhängigkeit von», und «Freiheit zu».

Die Verwechslung von Unabhängigkeit und Freiheit erschwert die Analyse der Situation. Das Problem der Unabhängigkeit besteht im Lösen von Banden und dem Öffnen eines Raumes für Freiheit. Das Problem der Freiheit besteht in Werten: Wie soll die Welt sein, und was soll ich tun, damit sie so werde, wie sie sein soll? In der Abhängigkeit entsteht die Frage nach den Werten gar nicht: Dort «soll» man nichts, weil man nichts «kann»; dort handelt man nicht, sondern wird behandelt. Nicht Subjekt, sondern Objekt ist man dort. Alles ist, wie es eben ist, und nichts ist, wie es sein soll, noch wie es nicht sein soll. Daher sind die sogenannten «Theologien der Gewalt» nicht radikal genug: Sie behaupten, es sei sinnlos, für elende Landarbeiter Messen zu zelebrieren, weil sie nicht unabhängig genug sind, um sündigen zu können. Zuvor müsse man sie unabhängiger machen. Aber das gleiche gilt für jede totale Abhängigkeit: für die der Funktionäre wie für die der Drogensüchtigen. Alle diese müßten unabhängig werden, um sündigen, das heißt nach von der Kirche verpö-

ten Werten frei handeln zu können. Abhängigkeit ist das Fehlen eines Raums für Werte.

Dieser Raum, der entsteht, wenn Bindungen an die Umgebung gelöst werden, ist der politische Raum: die «Republik». Der Elende, der Funktionär, der Drogenstüchtige können nicht «politisiert» werden: Sie sind nicht in der Lage, Werte wahrzunehmen. Ihr Leben ist ausschließlich von «indikativem» Modellen, von Gebrauchsanweisungen, und nicht von «imperativen» Modellen, von Werten, geleitet. Nicht ein «So soll ich tun» lenkt sie, sondern: «Wenn ich dies tue, geschieht jenes». Völlig abhängige Menschen sind geborene Neopositivisten: Werte, Imperative sind für sie sinnlose Sätze. Sie «politisieren» zu wollen, heißt, sie sinnlosen Diskursen aussetzen. Es gibt keine Politik in der Abhängigkeit von Dingen.

Völlige Unabhängigkeit ist undenkbar, und wenn man sie sich vorstellt, erblickt man die Auflösung des politischen Raums ins Leere: sinnlose Freiheit ohne Möglichkeiten des Handelns. Partielle Unabhängigkeit ist öffentlicher Raum innerhalb einer bedingenden Situation: das politische Dasein. Aber es ist keine Garantie für freies Handeln. Der öffentliche Raum kann wertblind sein: Langeweile und Zerstreuung sind Beispiele für derartige Blindheit in der Unabhängigkeit. Aus diesem Raum kann man in neue Abhängigkeit, etwa in Drogen, fliehen. Partielle Unabhängigkeit ist eine notwendige, aber keine genügende Bedingung der Freiheit. Es muß auch Werte geben, und das ist das Problem der Freiheit. Unabhängigkeitsbewegungen sind ungenügend, wenn das Ziel nur heißt, Freiheit zu erlangen.

Partiell unabhängige Menschen werden gegenwärtig immer seltener. Der Raum für die Freiheit schließt sich. Die Politik, die *polis*, die Republik wird vom Krebsgewebe der uns an Dinge bindenden Fesseln überwuchert. Die Menschheit entpolitisiert sich in dem Maß, in dem sie immer mehr von den Institutionen und den Gadgets abhängt, welche unsere Zivilisation ausmachen. Die Werte sind in einer Krise, welche von den vorangegangenen Generationen nicht vorausgesehen wurde: Sie werden nicht «umgewertet», sondern wir

verfügen nicht über den nötigen Raum, um sie wahrzunehmen. Wir sind unmitttelbar und mittelbar zu sehr an Dinge gebunden, um sie werten zu können. Eine neuartige Entideologisierung ist im Gange: Wir überwinden Ideologien nicht dank objektiven Wissens, sondern durch das Sinnlos-werden der ideologischen Diskurse. Aus dem entfremdenden Elend gleiten wir in das womöglich noch mehr entfremdende Funktionieren.

Unsere sich steigernde Abhängigkeit ist überraschend, denn sie widerspricht dem Wesen der Kultur. Im wesentlichen ist Kultur ein Kontext von materiellen und immateriellen Gegenständen, deren Zweck es ist, den Menschen von Bedingungen unabhängig zu machen. Kultur ist dem Wesen nach ein politischer Kontext, dessen Zweck es war, den Menschen von Naturbedingungen – vom wirtschaftlichen Elend – zu befreien. Darin war sie außerordentlich erfolgreich: In den sogenannten «entwickelten» Ländern ist das Elend wie nie zuvor in Schranken verwiesen. Das Überraschende ist, daß dieser Erfolg zu gesteigerter Abhängigkeit von den Dingen der Kultur selbst geführt hat. Dadurch hat sich unsere Kultur in einem Purzelbaum in das Gegenteil ihrer wesentlichen Absicht verwandelt. Sie schließt die Möglichkeit für Freiheit aus.

In unterentwickelten Epochen unserer Kultur lebte die große Mehrheit der Gesellschaft in unmitttelbarer Abhängigkeit von den Naturbedingungen, im Elend. Eine winzige Minderheit, die *independent gentlemen of means*, lebte in partieller Unabhängigkeit, in der «Republik». Die Abhängigkeit der großen Mehrheit wurde, mit Recht, als Folge der Unterdrückung seitens einer winzigen Minderheit verstanden. Das Problem war daher: Wie soll man diese Unterdrückung abschaffen und die Mehrheit unabhängig von der Minderheit und daher von der Natur machen? Eine politische Frage. Gegenwärtig ist das Elend in der entwickelten Welt kleiner geworden, und es entsteht die Abhängigkeit von kulturellen Dingen. Die winzige Minderheit der *independent gentlemen of means* ist im Verschwinden begriffen. Nicht die Bedrückung des Menschen durch den Menschen, sondern die des Menschen durch das

Kulturding, steht jetzt zur Debatte. Das ist keine politische Frage. *The things are in the saddle and they ride us.* Die Schwierigkeit besteht darin, diese Entpolitisierung des Unabhängigkeitsproblems einzusehen.

Die Republik ist immer ein Ort für eine winzige Minderheit der Gesellschaft gewesen. Die Mehrheit war immer zu abhängig, um an ihr teilnehmen zu können. Der Begriff «Demokratie» ist immer ein ideologischer Kunstgriff gewesen, dank dessen die winzige Minderheit der Bürger der Republik diese Tatsache zu verschleiern versuchte. Daher mag es so scheinen, als ob die gegenwärtige Verschiebung der Abhängigkeit des Menschen vom Menschen aufs Ding vom Standpunkt der großen Mehrheit gleichgültig wäre. Es scheint gleichgültig zu sein, ob es Menschen oder Institutionen sind, die mich abhängig machen und mir keinen Raum für freies Handeln gewähren. Aber das ist ein Irrtum.

Die Verwandlung der ganzen Menschheit, inklusive der sogenannten «Elite», in Funktionäre von autonomen Apparaten, das heißt in abhängige Sklaven, bedeutet für alle, inklusive für die große Mehrheit, ein funktionelles Verhalten. Die Frage der Abhängigkeit hat sich verwandelt. Früher hat die Minderheit Werte manipuliert und sie der Mehrheit aufgezwungen: Alle lebten im Sinn dieser Minderheit. Gegenwärtig manipulieren Apparate automatisch funktionierende Modelle und drücken sie der ganzen Gesellschaft auf: Alle leben sinnlos. Früher hat die Minderheit der Mehrheit ihre Ideologie aufgezwungen, gegenwärtig zwingen die ideologiefreien Apparate die ganze Gesellschaft, ideologiefrei zu funktionieren. Früher bestand demnach immer die Möglichkeit, die Absicht der Minderheit zu durchschauen, die Abhängigkeit zu entideologisieren, kurz Revolution zu machen. Tatsächlich ist dies die Dynamik der Geschichte gewesen. Gegenwärtig ist ein solches Durchschauen unmöglich geworden – es gibt nichts, das durchschaut werden könnte –, und künftige Revolutionen sind ausgeschlossen. Die Geschichte ist zu Ende: Der Totalitarismus des Apparats ist definitiv, es sei denn, man stelle ihn außerpolitisch in Frage.

«Unabhängigkeit» wie «Abhängigkeit» bedeuten Situatio-

nen, in welchen Regeln aus sich selbst entstehen. Aber in unabhängigen Systemen entstehen die Regeln im Modellaustausch, durch Konsens. In autonomen Systemen dagegen entstehen sie automatisch. Das erste Feedback ist wertend, das zweite wertfrei. Unabhängigkeit ist nicht automatisch: Sie sucht Werte (Freiheit). Automatismus der Autonomie ist wertblind, orientierungslos. Diese Blindheit ist den Apparaten eingebaut: Sie sind programmiert für automatische Selbstregulierung. Sie können sich weder selbst orientieren noch orientiert werden. Daher ist es sinnlos, nach den Interessen zu fragen, denen sie dienen: Sie sind interessefrei, selbstinteressiert. Politische Fragen an sie sind sinnlos.

Die Frage «Unabhängigkeit oder Tod» heißt eigentlich: autonome Apparate oder Unterwerfung der Apparate unter menschliche Regelung. Die Antwort verlangt eine nach-politische, nach-historische, nach-industrielle Haltung: eine kybernetische Haltung. «Unabhängigkeit oder Tod» heißt: Umwendung der gegenwärtigen Abhängigkeit des Menschen vom Apparat oder automatischer Totalitarismus der Dinge. Von der Antwort hängt ab, ob in der Zukunft die Frage nach der Freiheit überhaupt noch einen Sinn hat.

Mythisches, geschichtliches und nachgeschichtliches Dasein

Macumba, Kirche und Technokratie

Die brasilianische Situation ist für Europäer außerordentlich lehrreich; denn dieselben Schichten, die in der europäischen Situation einander überlagern, liegen dort nebeneinander: die Schichten der Magie und des Mythos, die Schicht des historischen Bewußtseins und Handelns und die des programmatischen und systemanalytischen Denkens und Verhaltens. Daher wird dem Europäer an der brasilianischen Situation seine eigene Geschichte sichtbar: Sie liegt dort horizontal auseinandergefaltet. In Brasilien ist die europäische Vorgeschichte gegenwärtig, die historische Phase Europas ist dort in vollem Gang, aber auch die gegenwärtige europäische Ernüchterung, was den Fortschritt betrifft, kann dort festgestellt werden. *Nicht nur lebt die breite Masse dort prähistorisch, Proletariat und Bürgertum historisch und eine kleine Elite im Bewußtsein der apparatischen Programmierung, sondern viele Menschen, vielleicht die meisten, sind sich sogar dessen bewußt, daß das prähistorische und historische Leben zum Teil bereits programmiert ist. Lassen Sie mich in gedrängter Form diese drei Daseinsebenen beschreiben.*

Mythisches Dasein

Es ist ein Dasein in einer Welt voller «Geister» und «Götter», das heißt in einer Welt voller Werte. Der Raum ist «wertvoll», so daß dort «oben» auch «erhaben» ist, «unten» auch «infernal», «rechts» auch «richtig» und «links» auch «sinister». Die Zeit hat eine moralische und ethische Funktion: Sie stellt alles wieder auf den ihm gebührenden Platz im Raum zurück, von dem es sich entfernt hatte. Sie kreist im Raum und erlaubt nicht, daß die Bäume in den Himmel wachsen. Sie «richtet». Da das menschliche Dasein eine Bewegung

194

von der Geburt zum Tod ist, bringt es Raum und Zeit in Unordnung, es «vergeht sich an der Welt». Dafür wird es gerechterweise bestraft und mit der Zeit an die ihm gebührende Stelle im Raum zurückgewiesen. Aber es kann der gerechten Vergeltung entgehen, indem es ihr vorgeht, ihr im vorhinein «opfert». Die Magie ist jene Technik, welche erlaubt, durch Opfer der Vergeltung zu entgehen. Die Stimmung des mythischen Daseins ist die der kreisenden Zeit, der ewigen Wiederkehr innerhalb eines stehenden Raums voller Werte, und sein Weltbild ist das einer Szene.

Geschichtliches Dasein

Es ist ein Dasein in einer Welt des Werdens. Die Zeit strömt aus der Vergangenheit in die Zukunft und reißt alles mit sich. Raum ist etwas entstanden, vergeht es schon, und die Gegenwart ist nichts als ein nulldimensionaler Punkt: Nichts ist tatsächlich, alles ist Folge von Ursachen und Ursache von Folgen. Die Kausalketten können erkannt und in den Griff bekommen werden. Sie sind ethisch neutral: Die «Götter» sind aus der Welt vertrieben, und der Mensch kann die Welt beherrschen. Nichts wiederholt sich, jeder Tag ist neu und einzigartig, und jeder verlorene Augenblick ist eine definitiv verlorene Gelegenheit, die Welt zu begreifen und in sie einzugreifen. Das menschliche Dasein ist zugleich in der Welt und transzendiert sie dank seiner Fähigkeit, sie zu erkennen. Es «verwirklicht» sich, indem es die Welt und damit sich selbst verändert. Die Stimmung des geschichtlichen Daseins ist die des Engagements für Weltveränderungen, für die «Verwertung» einer an sich wertlosen Welt, für die Verwirklichung von Werten, und sein Weltbild ist das eines Dramas.

Nachgeschichtliches Dasein

Es ist ein Dasein in einer Welt des absurden Zufalls; in einer Welt, die aus zahllosen, aber begrenzten Möglichkeiten einige zufällig verwirklicht hat. Zeit und Raum sind nicht mehr voneinander getrennt zu denken. «Zukunft» sind die bisher unverwirklichten Möglichkeiten, und sie dringen von allen Seiten in die Gegenwart, sie «näher» sich im raum-

195

zeitlichen Sinn des Wortes. «Vergangenheit» sind die bereits verwirklichten Möglichkeiten, aber die Vergangenheit ist gegenwärtig: sie ist die Gegenwart im Sinn eines Staudamms verwirklichter Möglichkeiten. Zukunft und Vergangenheit sind «wirklich» nur, wenn sie vergegenwärtigt werden. Allein der Augenblick ist wirklich, er ist ein Knoten in dem ihm umgebenden Feld der Möglichkeiten. Dieses Feld hat die Struktur des Würfelspiels: Seine Möglichkeiten bilden zufällig Kombinationen, und auch die unwahrscheinlichsten darunter werden im Lauf des Spiels zufällig notwendig. Der gegenwärtige Augenblick ist ein Zufallswurf dieses Spiels mit Möglichkeiten. Das menschliche Dasein bildet den Kern der Wirklichkeit: Wo ich bin, dort vergegenwärtigen sich alle Möglichkeiten, denn ich bin immer gegenwärtig. Die Struktur der Möglichkeitsfelder, der blinde Zufall, erlaubt die Wahrscheinlichkeitsrechnung. Man kann sich ausrechnen, was wahrscheinlicher ist und was weniger wahrscheinlich, und man kann das Weltspiel bewußt mitmachen, mit den Möglichkeiten würfeln. Man kann das Weltprogramm umprogrammieren, wobei man sich dessen bewußt bleibt, daß der Kern der Wirklichkeit, mein zufälliges und absurdes Dasein, von diesem programmierenden Spiel nicht berührt wird. Die Stimmung des nachgeschichtlichen Daseins ist die des kalkulierten Hasardspiels, und sein Weltbild ist das eines Felds von in einem Programm eingetragenen Möglichkeiten.

Diese drei Daseinsebenen lassen sich schlagwortartig zusammenfassen: Schicksal, Kausalität, Zufall. Ebenso schlagwortartig läßt sich die Lebensweise auf den drei Ebenen beschreiben: opferwillige Magie, schöpferische Arbeit, berechnende Strategie. Das mythische Dasein ist für alle menschlichen Gesellschaften immer und überall charakteristisch gewesen. Das historische Dasein ist vor etwa dreitausend Jahren im östlichen Mittelmeerbecken aufgetaucht, und es hat die okzidentale Gesellschaft hervorgebracht, in welcher die mythische Daseinsform langsam verdrängt wurde. Das nachgeschichtliche Dasein beginnt seit etwa hundert Jahren aus dem historischen aufzutreten und es in Frage zu stellen. Der

westliche Mensch lebt unbewußt und halb bewußt magisch, bewußt historisch und bemüht sich, sein Bewußtsein zu erhöhen. Seine Tragik ist, daß er sich langsam des Absurden der geschichtlichen Handlung, des Fortschritts, der Arbeit, bewußt wird.

Um zu verstehen, warum in Brasilien sich die gleiche Tragik völlig anders äußert, muß man das Folgende bedenken. Die brasilianische Gesellschaft besteht aus Hauptgruppen und Untergruppen, die nach den besprochenen Kategorien in zwei Zweige aufgeteilt werden können: in einen okzidentalen und einen nicht-okzidentalen. Der okzidentale Zweig ist Nachkomme und geistiger Erbe westlicher Einwanderer seit dem 16. Jahrhundert, er steht mit dem Westen in nie unterbrochener Verbindung, und er beherrscht die Gesellschaft. Der nicht-okzidentale Zweig ist Nachkomme und geistiger Erbe der nach Brasilien verschleppten Afrikaner und der mit Europäern vermischten Indianer, er steht mit dem Westen kaum in Verbindung, und er bildet den größten Teil der Landbevölkerung und der Elendsviertel der Städte. Zahlmäßig halten sich die beiden Zweige ungefähr die Waage. Man kann die beiden Zweige nicht «rassisch» – was immer das bedeuten mag – unterscheiden. Der okzidentale Zweig ist nicht «weiß», der nicht-okzidentale nicht «farbig», sondern trotz ständiger Mischung haben sich in jedem der Zweige grundsätzlich verschiedene Kulturen erhalten und entfaltet. Während sich der okzidentale Zweig bemüht, Teile des nicht-okzidentalen aufzusaugen, bröckeln ständig seine eigenen Reste ab und versinken im nicht-okzidentalen Zweig. Dieser Vorgang der ständigen Mischung bei beibehaltener Trennung wird ideologisch bemäntelt, so daß ein kritischer Abstand notwendig ist, um sich seiner bewußt zu werden. Der Abgrund, der die beiden Zweige trennt, ist identisch mit demjenigen zwischen dem mythischen und dem historischen Dasein. Der mythische Zweig wird zwar ständig von den Weltveränderungen des okzidentalen berieselt – von Straßen, von Radiosendungen, von «Projekten» –, aber er baut diese Veränderungen in seine Grundstrukturen ein, er mythisiert sie, wie dies ähnlich bei den mittelalterlichen Leibeigenen der

Fall war. Er nimmt an der Geschichte nur passiv, als ihr Träger und als der Leidende, teil. Der historische Zweig seinerseits spürt zwar ständig den brodelnden Boden dieses mythischen *Daseins unter den Füßen*, aber er sieht in ihm nicht eine alternative Daseinsform, sondern ein Material, das er zu ändern vorhat. Trotz ständiger Mischung kann so nie ein echtes Gespräch zwischen den beiden Daseinsformen entstehen. Demokratie im Sinne von Dialog ist so nicht möglich.

Bei der Betrachtung des mythisch lebenden Gesellschaftszweiges ist man vor allem von seiner kulturellen Armut beeindruckt, die ebenso quälend ist wie das wirtschaftliche und soziale Elend. Mythische Gesellschaften sind sonst fast überall in Asien, in Afrika, an der südamerikanischen Westküste und in Mittelamerika von geradezu barockem Formenreichtum gekennzeichnet. In Brasilien sind die afrikanischen Mythen zu einem Minimum geschrumpft, die indianischen wurden an dieses Minimum assimiliert, und ein mythisiertes Christentum der primitivsten Art hat dieser Mischung als Hülle zu dienen. Das Resultat bezeichnet man, mangels eines besseren Begriffs, mit dem afrikanischen *Macumba*. Aber trotz dieser Armut ist die afro-indianisch-christliche Magie von gewaltiger Wirkung. Sie gibt dem Leben nicht nur Sinn, sondern sie gibt ihm Schönheit. Selbstverständlich hat der Hinweis sein Recht, daß es leichtfertig sei, vom mythischen Leben als solchem zu sprechen und daß die afrikanischen Mythen zum Beispiel ganz anderes Verhalten zur Folge haben als die indianischen, die griechischen oder die germanischen. Und doch ist gerade die *Macumba* ein Beispiel für eine Gemeinsamkeit aller Mythen, die darin besteht, daß der in ihnen Lebende mit den geheimen Kräften des Schicksals verbunden ist, daß er ihnen dient und daß sie ihm dienen. Er führt ein heiles, ein «heiliges» Leben, wie immer der spezielle Mythos, in dem er lebt, aussehen mag.

Es ist überflüssig, die Einzelheiten dieses Kults zu beschreiben und die einem historisch-kausal Denkenden wirr und komplex erscheinenden Riten aufzählen zu wollen. Der Kern der *Macumba* ist eine Technik, welche erlaubt, durch rhythmisches Trommeln und rhythmische Körperbewegung einen

Geist zu beschwören und ihn in den menschlichen Körper fahren zu lassen. Dadurch wird der Mensch von der äußeren Welt besessen und besitzt sie, sie fügt sich ihm, weil er sich in sie gefügt hat. Diese Besessenheit äußert sich als schäumende, sich epileptisch auf dem Boden windende Verzückung, welche auf die versammelte Gemeinde ansteckend wirkt, so daß sich zuletzt ein ganzer Haufen von Menschen auf dem Boden des Kultorts (*terreiro*) windet. Jeder Geist hat den ihm entsprechenden Rhythmus, eine ihm entsprechende Tracht, die der von ihm Besessene anlegt, und eine ihm entsprechende Funktion (zum Beispiel fruchtbar zu machen). Jeder Geist ist ein spezifischer Aspekt der Welt, einer ihrer Werte. Die Kenner der Welt, die Väter und Mütter des Heiligen (*pai e mao do santo*) leiten die Beschwörungen, und die Tänzerinnen (meistens alte Frauen) werden vom Geist ergriffen und verwandelt sich zu «Pferden». Nicht jeder Ritus ist erfolgreich, weil der beschworene Geist mit anderen kämpfen muß, bevor er herabsteigt. Manchmal gelingt es einem Geist, in die Menschen zu fahren und Unheil anzurichten. Dies äußert sich in einem plötzlichen und unbeabsichtigten Rhythmuswechsel der Trommler. Daher ist die Teilnahme am Kult immer ein Abenteuer, und sie färbt das ganze Leben. Das ganze Leben ist kultisch. Alle scheinbar profanen Bewegungen wie das Schreiten auf der Straße, das Maschineschreiben oder das Warten an Autobusstationen schwingen mit in diesem Rhythmus. Der Karneval ist eine verfremdete Form dieser Lebensweise. Der nicht-okzidentale Gesellschaftszweig ist in diesem alles heiligenden Rhythmus geradezu gebadet. Es kann also nicht überraschen, daß viele, die an der unerträglichen monotonen Graueit des okzidentalen Lebens leiden, in diese Lebensform ausbrechen wollen.

Betrachtet man dagegen den historisch lebenden Gesellschaftszweig, so muß man sich vor allem dessen bewußt sein, daß es sich um einen aus dem Westen exilierten und von ihm ausgebeuteten Zweig handelt: um Menschen, welche Gegenstand der Geschichte sind und nur zu einem kleinen Teil selbst Entscheidungen treffen. Ihr Geschichtsbewußtsein ist

daher vor allem das Bewußtsein der Ohnmacht, und das führt zum immer wiederholten Versuch, aus dieser Situation auszubrechen und die Zügel der Entscheidungen in die Hand zu bekommen; aktiv in die Geschichte einzudringen, aus Brasilien eine «Macht» zu machen. Wenn sie sich dessen auch nicht immer bewußt sind, das Engagement dieser Leute in jeder einzelnen ihrer Taten besteht darin, aus Objekten des Geschehens zu Subjekten zu werden, sich zu «emanzipieren». Sie leben in einer vorrevolutionären, etwa dem 18. europäischen Jahrhundert entsprechenden Stimmung. In diesem Kontext ist die Funktion der katholischen Kirche zu sehen.

Das historische Bewußtsein, das Lebensgefühl, in einem dramatischen Zeitstrom zu schwimmen, hat sich in Brasilien in Gestalt des Christentums niedergeschlagen. Die Welt wird als «Schöpfung», als das Werk eines sie transzendierenden Subjektes verstanden, und alles in ihr strömt vom Schöpfungsakt an dem Ende entgegen. Dank seiner Seele nimmt der Mensch an der Transzendenz teil und kann von dort aus ins Geschehen eingreifen und die Welt verändern. Er kann historisch handeln. Die Welt an sich ist «unbelebt» (ethisch neutral) und wird erst durch menschliche Taten sinnvoll. Die Absicht der historischen Tat ist daher nicht, die Welt zu verändern, sondern den Menschen dem «Heil» zuzuführen, das Ende, das Reich Gottes auf Erden, näher zu bringen. Die Geschichte ist Heilsgeschichte. Seit der Renaissance hat das historische Bewußtsein neben dem Christentum andere Formen ausgearbeitet, aber in ihren Grundzügen folgen sie alle dem gleichen Modell: dem einer eindeutig fließenden Zeit und eines Eingreifens in sie von außen. Die verschiedenen Formen des Geschichtsbewußtseins sind im Lauf der Neuzeit in Konflikt geraten, und die Kirche spielte dabei eine zunehmend defensive, apologetische Rolle.

Im historisch lebenden Gesellschaftszweig Brasiliens spiegelt sich dieser Konflikt zwar leicht verzerrt wider, aber die Rolle der Kirche ist dort eine andere. Angesichts der mythisch lebenden Massen ist sie die Trägerin des Geschichtsbewußtseins geblieben. Sie spielt etwa jene Rolle, die der Kirche im

europäischen Mittelalter zukam, mit dem Unterschied, daß sie in Brasilien die vorrevolutionären Tendenzen der historisch Lebenden kanalisiert. Sie ist zugleich Bekehrerin der Heiden und jakobinisch. Damit ist aber die Ambivalenz ihrer Stellung noch nicht erschöpfend erfaßt worden, denn in der Spiegelung, welche die okzidentale Geschichte auf die Oberfläche der brasilianischen Gesellschaft wirft, spielt die Kirche auch ihre europäische, apologetische, «reaktionäre» Rolle. So hat die Kirche in Brasilien drei Gesichter. Als Filiale Roms ist sie die Verteidigerin der traditionellen Werte gegen den Angriff durch die neuen und «gottlosen» Formen des Geschichtsbewußtseins. Als Missionarin der Heiden wirft sie das heilbringende Licht in die Dunkelheit ihrer primitiven Verblendung und wirkt pädagogisch. Als Trägerin des Geschichtsbewußtseins sammelt sie alle übrigen vorrevolutionären Tendenzen, von den liberalen über die sozialistischen bis zu den linksradikalen, um den Menschen von seiner Bedrückung zu emanzipieren und für die historische Tat zu befreien. Selbstverständlich führt dies die Kirche in theologische Schwierigkeiten, aber in dieser Hinsicht ist sie ja nie in Verlegenheit gewesen. Die Theologie der Gewalt («Messen füllen keinen Bauch») ist einer der Versuche, die dreifache Stellung der brasilianischen Kirche orthodox zu begründen.

Die Geschichte des Westens spiegelt sich an der Oberfläche Brasiliens nicht nur in den Ereignissen, sondern auch im Bewußtsein. Die brasilianische Elite ist nicht etwa wie in vielen Ländern der Dritten Welt verwestlicht, sondern sie ist tatsächlich westlich. Sie steht dem nicht-okzidentalen Gesellschaftszweig beinahe ebenso fremd gegenüber wie ein Europäer, in gewissem Sinn vielleicht noch fremder. Daher ist es nicht überraschend, wenn der gegenwärtige Einbruch einer neuen Denk- und Lebensform in das Geschichtsbewußtsein auch einen Angehörigen der brasilianischen Elite mitreißt. Wie dem Europäer und dem Amerikaner wird ihm bewußt, daß der Fortschrittsglaube angesichts der wissenschaftlichen, politischen und ästhetischen Erfahrungen immer unhaltbarer wird, und er verfügt, wie jeder andere Okzidentale, über die

neuen kritischen Instrumente wie Kybernetik, Struktur-
analyse und formale Logik. Auch er verwirft das Engagement
für die Geschichte als «Heilsplan» als ideologisch, und auch
er versucht, in die Geschichte nach-ideologisch einzugreifen,
mit ihren Bausteinen zu spielen. Da er aber an der Last der
historischen Traditionen weniger schwer zu tragen hat als
sein europäischer Bruder, da sein Geschichtsbewußtsein
weniger belastet ist, neigt er dazu, weit großzügiger und ver-
antwortungsloser zu programmieren. In diesem Kontext ist
die gegenwärtig in Brasilien aufkommende Technokratie zu
sehen.

Für das geschichtliche Denken ist der Mensch ein handelndes
Subjekt, ein «Mitsein», für das nachgeschichtliche Denken ist
er ein Problem, ein zu behandelndes Objekt, das heißt, man
kann ihn – und sich selbst – erkennen und verwandeln. Die
Objektivierbarkeit des Menschen ist die neue Transzendier-
barkeit der Geschichte. Das Absurde der neuen Daseins-
stimmung besteht darin, daß man nicht mehr für den anderen
spielt, sondern für das Spiel selbst. Das Spiel wird vom Men-
schen unabhängig, folgt seinen eigenen, auf Zufall beruhenden
Regeln, es wird ein autopathisches Permutationsspiel, das
die Menschen immer mehr in Spielsteine, in Nummern, in
Funktionäre verwandelt. Nicht nur die programmierten
Menschen, sondern auch die Spielprogramme werden immer
besser für das Programmieren des Spiels programmiert.
Gegenwärtig bahnt sich in Brasilien nicht etwa eine mehr
oder weniger harte Militärdiktatur oder ein mehr oder weni-
ger faschistoider Totalitarismus an, sondern die program-
mierte Gesellschaft. Das Militär dient nur als Schild für die
aufkommenden Technokraten, die nicht faschistoid, sondern
nach-ideologische, nach-geschichtliche Menschen sind:
Homines ludentes. Es ist ein tragikomischer Irrtum, in der poli-
tischen, sozialen und wirtschaftlichen Lage Brasiliens vergan-
gene Phasen der europäischen Geschichte wiedererkennen
zu wollen. Was sich dort anbahnt, ist eine mögliche Zukunft
Europas: mit nicht-ideologischen Planungsministerien, mit
einer programmierten Hauptstadt, mit für Computern pro-
grammierten Reisepässen, mit «CIC»-Nummern für alle

Bürger, mit gezielter subliminaler Programmierung der Mas-
senmedien, mit geplanter Vermassung durch Karneval und
Fußball. In Brasilien bahnt sich eine Gesellschaft von pro-
grammierten und programmierenden Funktionären an: der
Totalitarismus der Apparate.

Allerdings stößt diese futurologische Tendenz auf zwei ganz
uneuropäische Widerstände: auf den aktiven Widerstand der
historisch bewußten, vorrevolutionären, um die Kirche
geschartten und auf den passiven Widerstand der prä-histori-
schen, mythisch und magisch lebenden Schicht. Mit beiden
Widerständen versucht die futurologische Tendenz zu spie-
len, sie als «Feedback» für ihre Programme zu verwenden.
Den aktiven Widerstand benutzt sie als Scheinideologie für
ihre Programme: Sie gibt vor, die Gesellschaft zu program-
mieren, nicht um sie funktionell zu machen, sondern um ihr
«Macht» zu verleihen. Den passiven Widerstand nimmt sie
als Vorwand für ihr Programmieren: Nicht das Programm
selbst interessiert, sondern es soll das Elend beheben. Aber
beide Spiele sind fadenscheinig. Die Lage beweist dies. Das
Ziel des Programmierens ist nicht «historische Freiheit»,
denn diese hätte längst erreicht werden können, und es ist
nicht «Abschaffung des Elends», denn dies ist vom Program-
mieren unberührt geblieben. Das Ziel des Programmierens
ist vielmehr immer offensichtlicher das Programmieren –
immer offensichtlicher für außenstehende Beobachter, nicht
für die Betroffenen selbst, die ja programmiert werden, dieses
Ziel nicht zu sehen.

Diese Schilderung der brasilianischen Lage ist sicherlich in
vielen Details inexakt und kann bestritten werden. Das
Schema erfaßt das Wesentliche; es erlaubt, die Tragik des ge-
genwärtigen brasilianischen Lebens zu sehen. Die Tragik der
mythisch Lebenden, die fühlen, wie ihr Leben programmiert
wird – wie zum Beispiel Beschwörungen durch das Fernsehen
ausgestrahlt werden, um desto besser zu funktionieren. Die
Tragik der historisch Engagierten, die sich von der mythi-
schen Ebene – für welche sie sich ja angeblich engagieren –
verständnislos abgelehnt fühlen, und die erkennen, wie ihr

Engagement von den Programmen in Funktion verdreht wird. Schließlich die Tragik der Programmierer, die im Engagement der historisch bewußten Schicht eine ideologische, längst «überholte» Verblendung erkennen müssen, und doch mit eben dieser Schicht, aus der sie selbst kommen, sympathisieren. Die innere Spannung in Brasilien ist unerträglich geworden, und sie muß in unvorstellbarer Explosion enden.

Im Grunde beruht diese Spannung auf der Unfähigkeit zum Dialog. Es gibt keine gemeinsame Sprache zwischen der nicht-okzidentalen und der okzidentalen Schicht. Das gemeinsame Portugiesisch tarnt diesen Umstand. Die westliche Schicht ist unfähig, in der anderen ein alternatives Dasein anzuerkennen, vielleicht ein Dasein, das ein besseres Leben gewährt als das eigene. Die nicht-okzidentale Schicht hingegen ist unfähig, die Motive des Engagements der anderen anzuerkennen, da ihr die historischen Kategorien fehlen, um es zu begreifen. Die Spannung zwischen den Technokraten und den historisch Engagierten hat eine andere Färbung. Sie scheint an ähnliche Spannungen in Europa zu erinnern, aber das ist ein Irrtum. Das historische Engagement ist in Brasilien unecht, weil es vorgibt, sich für die prähistorische Schicht zu engagieren, während es im Gegenteil versucht, diese Schicht zu vernichten und sich einzuverleiben. Das gibt ihr auch gegenüber der technologischen Tendenz eine falsche Stellung. Die Technokraten sind der mythischen Schicht gegenüber ehrlicher als die Engagierten: Sie geben zu, sie manipulieren zu wollen. Das aber erlaubt ihnen gerade nicht, mit ihr zu dialogisieren. Man kann mit seinem Objekt keine Meinungen wechseln. Im Grund ist die Tragik Brasiliens seine sichtbare Unfähigkeit zum Dialog, zur *abertura*.

Diese unerträgliche, explosive Spannung ist dem Europäer nicht fremd: Er kennt sie dank Selbstanalyse. Die Schichten, die sich in Brasilien politisch öffentlich gegenüberstehen, ohne sich verständigen zu können, stehen sich analog im Inneren eines jeden von uns gegenüber. Die Spannung wird da und dort explodieren. Darum ist die Betrachtung Brasiliens so lehrreich.

(1981)

Der Begriff «Revolution», ursprünglich eine Metapher aus dem astronomischen in den politischen Diskurs, meint einen Punkt auf einer Linie, von dem ab sie sich in eine neue Richtung umwendet. In diesem ursprünglichen Sinn besteht die Kreislinie aus lauter derartigen Punkten, und die kreisenden Himmelskörper beschreiben permanente Revolutionen. Die Läufe hienieden jedoch werden eher als ungefähr geradlinig, etwa als Flußläufe wahrgenommen. Der Strom der politischen Geschichte zum Beispiel fließt scheinbar voran, nämlich aus der Vergangenheit in Richtung Zukunft. Bei so einer Strömung sind Revolutionen eher seltene Aspekte des Verlaufs, Stellen, an denen sich die Linie windet. Daher ist die Übertragung des Begriffs «Revolution» aus der Astronomie in die Politik eine wacklige Metapher. Es gibt jedoch einen Punkt der Linie der politischen Geschichte, auf welchen die Himmelsmechanik zutrifft, nämlich den Schlußpunkt. Von ihm ab hört die Linie auf voran zu fließen, die Ereignisse beginnen sich zu drehen und zu kreisen und himmlischen Zuständen zu ähneln. Dieser Vortrag wird im Licht der rumänischen Revolution die Hypothese unterbreiten, wonach wir eben dabei sind, diesen Punkt zu erreichen.

Damit es eine Politik, nämlich ein Leben in der Öffentlichkeit überhaupt geben kann, muß man zwischen Öffentlichem und Privatem unterscheiden können. So etwas ist erst, seit es Dörfer gibt, möglich geworden. Erst im Dorf (*polis*), und nicht schon bei jagenden und sammelnden Nomaden, treten die Leute aus ihren Privaträumen heraus auf den Dorfplatz, um miteinander die im Privatraum ausgearbeiteten Informationen auszutauschen. Daher sind Geschichte und Politik im Grunde synonym: Es kann keine privaten Geschichten

geben, schon weil eine private Sprache ein eckiger Kreis ist. Alles Vordörfliche ist vorgeschichtlich, weil vopolitisch. Sollte eine Unterscheidung zwischen privat und öffentlich unmöglich werden, sollten Privathaus und Dorfplatz ineinander verschwimmen, dann wäre die Politik, und damit die Geschichte, beendet. Der vordörfliche Zustand des Kreisens des Mythos, der ewigen Wiederkehr des Gleichen, wäre damit wiederhergestellt worden. Rumänien läßt eine derartige Rückkehr zur permanenten Revolution, zu einer post-historischen Vorgeschichte vermuten.

Man kann das historische Pendeln zwischen privat und öffentlich, zwischen Ökonomie und Politik von verschiedenen Diskursen her angehen: zum Beispiel kommunikologisch. Dann sieht die Geschichte etwa so aus: Informationen werden im öffentlichen Raum erworben, im Privatraum gelagert und prozessiert, zu neuen Informationen verarbeitet, um dann publiziert, das heißt im öffentlichen Raum ausgestellt und ihrerseits abgeholt zu werden. Eine derartige kommunikologische Interpretation der Geschichte als Feedback zwischen Privatisierung und Publikation scheint eine negativ entropische Stimmung zu besitzen: entgegen dem Zweiten Grundsatz der Thermodynamik, aber auch entgegen den Mendelschen Gesetzen, ist die Geschichte ein Prozeß, dank dessen die Summe der Informationen mittels progressivem Verarbeiten von erworbenen Informationen ständig zunimmt. Das macht politisches Engagement plausibel: Es ist gegen die Sturheit der Natur gerichtet. Jüngst jedoch wird deutlich, daß das negativ Entropische an der Geschichte nur Schein ist. Alle historisch ausgearbeiteten Informationen sind dazu verdammt, der Entropie zu verfallen. Die ökologischen Bewegungen, etwa die deutschen «Grünen», zeigen, daß man sich des Absurden an jedem politischen Engagement bewußt wird. Dafür ein Beispiel:

Ein auf dem Markt ausgestellter Topf wird heimgeholt, dort gelagert, mit anderen bereits gelagerten verglichen, daraus wird ein neuer, besserer, schönerer Topf erarbeitet, auf dem Markt ausgestellt, dann heimgeholt, und das nennt man den historischen Fortschritt. Dafür, das heißt für immer Besseres

und Schöneres, engagieren sich die Menschen, gelegentlich unter Einsatz des eigenen Lebens. Dennoch werden alle Töpfe, alle Töpfer und alle Topfkonsumenten notwendigerweise zu Asche zerfallen, und falls sie sich nicht genügend schnell desinformieren, verschmutzen sie als Abfall und Unrat die Gegend. Demnach ist Geschichte nichts als ein negativ entropischer Epizyklus auf der entropischen Geraden, und politisches Engagement läuft letzten Endes darauf hinaus, Desinformation (Abfall) und nicht Information (Kultur) herzustellen. Dies gilt gleichermaßen für sogenannte immaterielle wie für materielle Informationen, was unschwer bewiesen werden kann.

Der heranrückende Tod der Politik ist jedoch nicht nur eine Funktion des ökologischen Bewußtseins, also etwa der Tatsache, daß der historische Materialismus, das deutlichste Engagement für den politischen Fortschritt, die von ihm beherrschten Gebiete in Dreckhaufen und radioaktiv verseuchte Müllplätze zu verwandeln drohte. Der Tod der Politik hat noch eine andere Erklärung, nämlich ganz einfach die Tatsache, daß es weder mehr einen öffentlichen Raum gibt, worin zu publizieren, noch auch einen privaten, wohin zu privatisieren sei. Weder kann man die Ökonomie politisieren, das Ziel der links Engagierten, noch die Politik privatisieren, das Ziel der rechts Engagierten – also weder Nationalisierung noch Perestrojka –, weil infolge der Kommunikationsrevolution vor allem der elektromagnetischen Medien keine Rede mehr von Veröfentlichung und Privatisierung sein kann. Es gibt keinen öffentlichen Raum mehr; seit die Politiker uneingeladen in die Küche dringen, um dort ihre Reden zu halten, und die Küche selbst ist seither kein Privatraum mehr, sondern wird vom Medienorkan mitgerissen. Die Politik liegt im Sterben, die Geschichte im Verenden, und Rumänien ist das erste Symptom der Nachgeschichte.

Seit Stadttrommler die Leute nicht mehr auf dem Marktplatz zusammenrufen, sondern Zeitungen und Briefe ins Haus geliefert werden, sollten Einsichtige eigentlich den Tod der Politik vorausgesehen haben. Seither nämlich begann das Hinausschreiten aus dem Privaten ins Publike (das politische

Engagement) widersinnig zu werden. Man informiert sich besser, wenn man im Haus bleibt, und man informiert die anderen besser, wenn man ihnen Nachrichten ins Haus strahlt statt zu publizieren. Aber selbst gegenwärtig, mit «rundgefunkten» Bildern und Tönen und «reversiblen Kabeln», gibt es noch immer Leute, die hartnäckig im Politischen verharren. Die rumänischen Ereignisse lassen es einem diesbezüglich wie Schuppen von den Augen fallen: Sie zeigen deutlich, daß bei ihnen politische Kategorien danebengreifen. Rumänien ist keine Republik, sondern eine auf Ausstrahlungen reagierende Masse, und dasselbe wird zunehmend für alle mediengesteuerten Situationen gelten.

Die Kommunikationsstruktur historischer Gesellschaften, also das Pendeln zwischen Privatem und Publiken, hatte eine Aufgliederung der Gesellschaft etwa in Völker, Stände, Klassen oder Gewerkschaften zur Folge, und «Geschichte» ist geradezu das öffentliche Aufeinandertreffen solcher Gruppen. Die neue Kommunikationsstruktur, das Ausstrahlen von Information mittels Kanälen, führt zu einer amorphen, zu Körnern zerriebenen Masse, worin sich die Sandkörner im Wind der Sensationen zu Dünen häufen, um sich dann wieder in Einsamkeit, Langeweile und Wahrscheinlichkeit zu zerstreuen. Dieser Zerfall historischer Strukturen, wie etwa Familie oder Partei, und diese Vermassung von Einsamkeiten, also dieses nach-politische und daher post-historische Verhalten, ist bereits sehr deutlich an den verschiedenen Faschismen der ersten Jahrhunderthälfte ersichtlich. Aber damals stand den vermassenden und selbst vermasteten Sendern noch kein Fernsehen, sondern nur Radio, Film und Zeitungspapier zur Verfügung. Das heißt, die damalige mörderische und vielschichtige Vermassung konnte die gegebene Realität noch nicht durch alternative Realitäten ausradieren. Die damaligen Demagogen mußten noch lügen, während die gegenwärtigen Programmatoren bereits beabsichtigte Sachverhalte über die gegebene Wirklichkeit entwerfen können, um diese zuzudecken. Diese ontologische Gewalt des Fernsehens will beachtet sein.

Göbbels, der erste Informationstheoretiker der Post-Politik,

mußte zu Redundanzen greifen, um der Lüge in der gegebenen Wirklichkeit Plausibilität zu verleihen: Daß die Juden unser Unglück seien, mußte jahrelang täglich wiederholt werden, um auch nur annähernd glaubhaft zu werden. Die Fernsehbilder der Leichen in Timisoara hingegen überzeugten augenblicklich, denn sie sind weder Wahrheit noch Lüge. Sie sind absichtlich entworfen, programmierte Sachverhalte, die an die Stelle der gegebenen Wirklichkeit treten, und zwar so, daß an jener Wirklichkeit, aber nicht an ihnen selbst Zweifel erhoben werden können. Derartige Bilder sind nicht so gut wie wirklich, sondern besser als wirklich. Erst diese ontologische Magie der Fernsehbilder, die sich technisch immer weiter verfeinert, kann die letzten Reste des politischen Bewußtseins mitsamt ihren Wurzeln aurotten, um einem neuen, noch namenlosen Bewußtsein oder einer neuen Bewußtlosigkeit Platz zu machen: einem post-ontologischen, jede Wirklichkeit relativierenden Bewußtsein, einem Glaubensverlust, einem Dasein im Abgrund.

Das Fernsehen, dieser Henker und Totengräber der Politik, dieser Zerstörer des Glaubens an die Wirklichkeit der Dinge, kann allerdings «verharmlost» werden. Das Fernsehen ist eine breite Ausbreitung (*broad casting*), und nur als solche ist es vermassend. Eng ausgestreute Fernsehbilder (*narrow casting*, etwa bei *closed circuits*) können im Gegenteil zu kreativen Dialogen führen, besonders wenn solche Bilder mit Computern gekoppelt werden. Die Vorstellung einer künftigen telematischen Gesellschaft beruht auf solch einer engen Streuung vernetzter Bilder. Also ist der rumänische Wirklichkeitsschwund nicht die einzige Möglichkeit nach dem Tod der Politik, sondern es steht auch die telematische Alternative offen. Dort, wo vor dem Tod der Politik bereits vermasste, faschistoide Zustände herrschten, wird das Fernsehen zentral geschaltet werden, und es wird *broadcasten*, also die Leute zu Körnern verwandeln, die sich im Sturm der programmierten Emotionen rafften und streuen werden. Aber dort, wo vor dem Tod der Politik sogenannte «demokratische», also ungefähre dialogische Zustände herrschten, sind telematische Netze zumindest denkbar. Was gegenwärtig in Osteuropa, und unter

etwas anderen Vorzeichen in der Dritten Welt, vor sich geht, muß uns selbst nicht unbedingt betreffen. Wir können das Zerkörnern dort drüben zwar beweinen, aber müssen es selbst nicht fürchten. Dieses Argument steht auf schwachen Beinen.

Fernsehbilder sind magisch, nicht nur weil sie Punktelemente zu alternativen Sachverhalten rafften, sondern auch, weil sie überall gleichzeitig empfangen werden; nicht nur den Raum, auch die Zeit überwinden. Unter ihrer Herrschaft kann es keine räumlich und zeitlich entfernten Gebiete geben, und Unterscheidungen wie etwa der Begriff «unterentwickelt» sind prä-televisionär, also noch immer historisch. Was in Rumänien vor einem Jahr geschah, ist überall gleichzeitig geschehen. Und wenn dort in Osteuropa die letzten Reste des politischen Bewußtseins einer brutalen, posthistorischen, vermasserten Magie weichen, dann *de te fabula narratur*.

Der Tod der Politik ist kein Grund zum Verzweifeln. Begreifen will ich sie und nicht sie preisen. An ihre Stelle kann eine neue, vernetzte Intersubjektivität treten, die «Telematik» genannt werden könnte. Die uns in Rumänien vorgespülte Inszenierung ist nur eine unter verschiedenen post-historischen Möglichkeiten.

(1990)

Gibt es die französische Nation noch immer?

Dieser Vortrag wird in einem historischen Augenblick entworfen: Die Union der sozialistischen Räterepubliken ist dabei, in Nationalstaaten zu zerfallen. Das ist aus zwei Gründen erschütternd. Erstens sind Räterepubliken Strukturen, welche beabsichtigen, andere, unhaltbar gewordene zu ersetzen. Zweitens aber sollte es laut posthistorischer Analyse überhaupt keine historischen Augenblicke mehr geben. Der folgende Vortrag wird sich mit diesen beiden komplementären Erschütterungen befassen. Man sieht, der im Titel enthaltene Ausdruck «französische Nation» steht hier für angeblich unhaltbar gewordene Gesellschaftsstrukturen und für angeblich überholte Geschichte.

Wer vor nur einigen wenigen Jahren die soziale Lage, insbesondere Europas, zu überblicken versuchte, war vom Ruin der meisten traditionellen Strukturen beeindruckt. Nation, Klasse, Familie, Ehe, aber auch weniger formalisierte Bindungen, zum Beispiel Meister und Schüler oder Arbeitsgemeinschaften, schienen in fortgeschrittenen Phasen der Verwesung begriffen und die Luft zu verpesten. Andererseits konnte man in dem brodelnden amorphen Brei der Konsumgesellschaft kaum ein etwaiges Emporatauchen neuer zwischenmenschlicher Bindungen konstatieren. Gewiß, die Massenmenschen, der hergebrachten Bindungen entledigt, begannen sich um Sammelpunkte einer neuen Anziehungskraft wie Fernsehschirmen, sommerlichen Stränden, winterlichen Skipisten oder sporadischen sogenannten Festivals zu gruppieren. Es war jedoch beim besten Willen nicht möglich, in diesen mehr oder weniger vorübergehenden, aus der Masse emportauchenden Gespinnten Strukturen zu erkennen, welche den emotionalen, intellektuellen und ästhetischen Inhalt

der zerfallenden Bindungen übernehmen könnten. Daher war damals die folgende Prognose geboten: Vor allem dank der sogenannten Kommunikationsrevolution gehen wir einem amorphen, breiigen Vermassungszustand entgegen. Die Aufgabe des Intellektuellen schien damals unter anderem im Herausfinden, ja im Erfinden alternativer, intersubjektiver Bindungen zu liegen, die dem absurd werdenden Leben wieder einen Sinn geben könnten.

An dieser Stelle ist der folgende kurze Exkurs geboten: Alle Gesellschaftsstrukturen unserer Tradition sind historisch erklärbar Kulturprodukte, aber sie sehen alle für den Beteiligten so aus, als seien sie außerhistorische, immer schon dagewesene Naturphänomene. Es sieht zum Beispiel so aus, als sei die Ehe als Lebensgemeinschaft zwischen einem Mann und einer Frau eine zumindest für die Art Mensch natürliche Lebensweise. Der Hinweis auf ihren relativ jungen, historischen Ursprung ruft bei sogenannten moralischen Leuten nicht nur Empörung hervor, sondern auch den charakteristischen Unwillen, die Tatsache zur Kenntnis zu nehmen. Man versuche zum Beispiel, einem wohlgesitteten Bürger zu erklären, die klassischen Griechen hätten in der Bindung zwischen Mann und Frau etwas Minderwertiges und in der homosexuellen Bindung zwischen einem Lehrer und seinem Schüler das eigentlich menschlich Wertvolle gesehen. Oder ihm zu erklären, daß noch vor kurzem ein Mann in China verschiedene Frauen hatte, wobei jeder Frau eine spezifische Rolle zukam, daß er diese Frauen mit seinen Brüdern teilte, daß die erste Hauptfrau das eigentliche Oberhaupt der Familie war und daß wir dieser Struktur eine der höchsten Blüten der menschlichen Kultur verdanken. Was für die Ehe gilt, gilt für alle übrigen traditionellen Gesellschaftsstrukturen. Die Familie in unserem Sinn, also Eltern und Kinder, ist eine späte Folge der Industrierevolution, und jene unter uns, die noch einen bäuerlichen Background haben, wissen, daß diese Kleinfamilie mit den abwesenden Vätern und den ausgesetzten Großeltern noch vor wenigen Jahrzehnten als barbarisch empfunden wurde. Was die Nation betrifft, so versuche man

einem Nationalisten beizubringen, daß es sich um eine mehr oder weniger freie Erfindung französischer Intellektueller des 17. und 18. Jahrhunderts handelt und daß etwas früher das Wort Nation am ehesten noch eine Studentenverbindung an einigen alten Universitäten meinte. Exkurs Ende.

Alle menschlichen Gesellschaftsstrukturen sind Erfindungen, Konventionen. Sollte es je eine biologisch bedingte Gesellschaftsform gegeben haben, etwa die berühmte Horde, in der die Söhne den alternden Väter umbringen, um mit der Mutter schlafen zu können, so wäre unsere Sympathie für sie eher begrenzt: Es ist widerlich, «natürliche» Lebensformen führen zu wollen. Dies ist übrigens ein wichtiges Argument gegen alle Naturfreunde, die spätestens seit dem 18. Jahrhundert ihr Wesen treiben. Wenn es Natur überhaupt gibt, sei es um uns herum oder in uns drinnen, immer und überall gilt es, sie zu beherrschen und zu meistern, und darin besteht die Menschenwürde. Dennoch, wenn es auch keine natürliche Gesellschaftsform gibt, so funktionieren doch die durch Tradition geheiligten Formen wie zweite Naturen. Mag die Ehe durch zweitrangige Literatur und Hollywood noch so verkitscht worden sein, bis vor kurzem funktionierte sie trotzdem, als sei sie naturgegeben. Die gegenwärtige ehelose Lebensweise erscheint den Alten als unnatürlich. Diese Bemerkung sieht wie eine Rückkehr in den oben abgeschlossenen Exkurs aus, meint aber etwas anderes. Sie meint, daß auch denjenigen, die sich des historischen Ursprungs der Ehe bewußt sind, diese Lebensform Sinn gibt. Mag sein, daß irgendein Gesetzgeber oder Advokat in Erbschaftssachen oder was wahrscheinlicher ist, irgendein Dichter die Ehe als Liebesbund zwischen zwei Menschen frei erfunden hat – dennoch will und kann ein derart Gebundener ohne diese, einst Treue genannte Bindung nicht leben. Um noch ein länger zurückliegendes Beispiel zu geben: Mag sein, daß die Unterwerfung des Schülers unter den Meister oder die Verantwortung des Meisters für den Schüler eine mehr oder weniger freie Erfindung der Organisatoren der mittelalterlichen Zünfte und Universitäten ist, aber wer unter uns noch das

außergewöhnliche Glück hatte, einen Meister zu haben und/oder einen Schüler, der weiß, wie wertvoll, ja unersetzlich eine solche Bindung sein kann. Gesagt wird dies mit der Absicht, den wertvollen Kern im Begriff der Nation anzuerkennen. Denn in der Folge soll gegen die Nation und a fortiori gegen den Nationalismus geeifert werden. Das Gesagte soll verhüten, das Kind mit dem Bade auszuschütten.

Um den existentiellen Unterschied zwischen dem Engagement für die Ehe und dem für die Nation zu zeigen, sei an die implizite Definition des Heidentums bei den jüdischen Propheten erinnert. Diese meinten, Heidentum sei verbrecherisch und vor allem blöd, weil die Götzenanbeter etwas liebten, von dem sie nicht zurückgeliebt werden könnten. Das ist die genaue Schilderung des Nationalismus. Die Nation ist ein Götzchen. Wenn ich meiner Frau die Treue halte, das heißt, mich aus freiem Willen einer Bindung unterwerfe, so will ich in meiner Frau einen anderen erkennen, der mich wiederlieben kann. Wenn ich mich aus freien Stücken, aus heißer Liebe zum Vaterland einer Bindung bis zum Tode unterwerfe, dann bin ich ein Verbrecher und ein Trottel. Denn was immer Nation einmal geheißsen haben mag und welchen wertvollen Kern sie auch besitzt, sie kann mich nicht wiederlieben. Ich kann mich in ihr nicht erkennen. Mein Engagement für sie ist eine existentielle Lüge.

Ich habe gegen den Nationalismus zu eifern begonnen, und dies nicht nur aus theoretischen, sagen wir einmal ontologischen Gründen. Seit der Erfindung der Nation nämlich, seit der Nationalstaat den dynastischen verdrängte, hat das Engagement für den Nationalismus verbrecherischer- und blöderweise Europa und die Welt wiederholt in Blut gebadet. Es ist schon dumm genug, für den Kaiser oder einen anderen Landesvater sein Leben zu geben und es dabei anderen zu nehmen. Aber das gleiche in erhöhtem Maß für die katalanische, die baskische oder die sorbische Nation zu tun – von grauenhaften Monstren wie der französischen und der deutschen ganz abgesehen –, das allerdings wäre unglaublich, wenn es nicht tatsächlich geschehen wäre. Denn Dynastien sind zumindest menschlich, aber Nationen sind sächlich.

Darum habe ich, wie so viele andere junge Leute meiner Generation, das Emporsteigen der Räterepubliken als eine Katharsis aus mörderischer Verblendung angesehen. Dies hier und jetzt zu sagen, muß in den Ohren jüngerer Generationen wie ein Geständnis totaler Verblendung klingen. Wir alle wissen von den sukzessiven Verbrechen, die im Namen oder unter dem Deckmantel der Räterepublik begangen wurden, nicht zuletzt der Pakt, den die Räterepubliken mit dem hemmungslosen Nationalismus der Nazis eingegangen sind, und wir alle wissen, welches klägliche Ende die Räterepubliken genommen haben. Kläglich nicht, weil sie zerfallen sind, sondern weil sie einer Drachenbrut von Nationalstaaten, wie etwa Lettland oder Moldavien, weichen, zu deren Ersetzung und Überholung sie überhaupt erst eingerichtet wurden. Das allerdings ist kläglich im doppelten Sinn: wert angeklagt zu werden und ein Klagegeld anzustimmen. Hier sei das Klagegeld von den Räterepubliken angestimmt, um den jüngeren Generationen eine Erklärung der eigenen Verblendung, aber auch ihrer eigenen zu geben. Damals, in den verschollenen dreißiger Jahren, sah es so aus, als sei eine Räterepublik ein Werkzeug der Vernunft gegen den Wahnsinn des Nationalismus. Da gehen Leute mit sich und miteinander zu Rate, um ein vernünftiges, sinnvolles Zusammenleben zu gestalten, und dieses Zu-Rate-gehen organisieren sie als eine Stufenleiter. Auf der niedrigsten Stufe wird über die in der engeren Lebenswelt, also etwa in der Arbeitsgruppe, in der Schule, Fabrik und im Dorf, entstehenden Probleme beraten. Auf der nächsten Stufe entsenden diese lokalen Räte Vertreter in einen höheren Rat, in dem weiterreichende Probleme zu lösen sind, hinauf bis zur höchsten Stufe, zum Obersten Sowjet, in dem Entsandte aller Räte von Räten von Räten künftig alle Probleme der Menschheit überhaupt zu lösen hätten, wenn einmal die ganze Menschheit in den Bund der Räterepubliken aufgenommen sein sollte. Zumindest als Projektion ist der Oberste Sowjet demnach der Ausdruck einer allmenschlichen Vernunft, die strukturell alle vorausgegangenen Ideologien und vor allem jene des Nationalismus überholt hat. Die Moskauer Prozesse haben die Hoffnung auf den Sieg der Vernunft

im Rätssystem zerschmettert, und ich glaube nicht, daß diejenigen, die diese Hoffnung gehegt haben, sich je von dieser Erschütterung erholen können. Aber ein Aspekt des riesigen Experiments, vernünftig menschliche statt ideologisch belastete Gesellschaftsstrukturen zu bauen, blieb dennoch aus dieser Erschütterung übrig: Die vorangegangenen mörderischen Ideologien, allen voran der Nationalismus, sind von den Räterepubliken zerfallen worden. Und siehe da: Die Räterepubliken zerfallen und der siebzig Jahre lang tot geglaubte Nationalismus erhebt wie Phönix aus der Asche.

Mit entsetzt aufgerissenen Augen stehe ich vor der freudigen Überraschung, mit welcher die westlichen Gesellschaften diese Katastrophe begrüßen. Wir, die Zwischenkriegsgeneration, waren verblendet. Noch verblendetet jedoch ist die heutige Jugend. Wie kann jemand angesichts des Wiedererstehens des nationalen Irrsinns von der Zukunft eine menschenwürdigere Lebensweise erwarten? Wie kann zum Beispiel jemand glauben, daß es einer neuen europäischen Organisation gelingen wird, den Nationalismus zu überwinden, wo die Räterepubliken fehlschlugen. Denn was immer das neue Europa sein wird, es wird ein oberflächlicher Bund von Nationalstaaten sein, während die Räterepubliken eine grundsätzliche Umstrukturierung der Gesellschaft versuchten, mit dem Ziel, nicht nur den Nationalstaat, sondern den Staat überhaupt absterben zu lassen.

Aber die Sache hat noch eine fürchterlichere Seite. Alles Reden von Nachgeschichte, von Posthistoire läuft darauf hinaus, daß wir aus einer prozessuellen in eine formale Denkart übergehen und uns somit von historischen, politischen und anderen Ideologien befreien. So gesehen hatten die Räterepubliken einen posthistorischen Charakter *avant la lettre*. Der Zusammenbruch der Räterepubliken zeigt, wie das historische Bewußtsein im schlimmsten Sinn, nämlich in Form des Nationalismus, das posthistorische überspült und außer Kraft setzt. Kurz, der Untergang der Sowjetunion zeigt, wie verblendet wir sind, wenn wir glauben, dank programmierender, entwerfender, planender Mentalität den mörderischen Unfug politischer Ideologien überwinden zu können.

Diese Ausführungen scheinen den Titel meines Vortrags «Gibt es die französische Nation noch immer?» überhaupt nicht angesprochen zu haben. Irrtum. Es wurde nur davon gesprochen. Und hier die Antwort auf die im Titel gestellte rhetorische Frage: Ja, es gibt sie noch immer. Was beweist, wie verblendet jene sind, die auf ein Überwinden der als verbrecherisch, als ausgehöhlt erwiesenen Gesellschaftsstrukturen durch eine posthistorische, formale, nicht emotionale, kurz menschenwürdige Denkart hoffen. Die französische Nation, diese Erfindung der französischen Aufklärung, hat zum Entsetzen zahlloser anderer Nationen geführt, dies hat unbeschreibliche Greuel überall in der Welt hervorgebracht, und diese Tatsache ist aufgrund verschiedenartiger Analysen deutlich ins Bewußtsein gedungen. Dennoch gibt es die französische Nation noch immer. Das ist einer der Gründe, warum wir am Menschen als einem sich selbst überwindenden Wesen eigentlich verzweifeln sollten.

(1991)

Nachgeschichtliche Eliten

Kritik der Macht

Die beiden Horizonte der Macht sind Allmacht und Ohnmacht. Wenn man sich ihnen zuwendet, dann gewinnt der Begriff Macht eine Stimmung, die wir aus den geläufigen, die Macht betreffenden Überlegungen nicht herausspüren können. Was meint man, wenn man von Gott behauptet, Er sei allmächtig? Doch nicht, daß Er tun kann, was immer ihm einfällt. Denn dafür gibt es ein anderes Wort, nämlich Willkür. Was wir meinen, wenn wir von Allmacht sprechen, ist die Fähigkeit, alle getroffenen Entscheidungen in die Tat umzusetzen. Macht setzt demnach voraus, daß Entscheidungen getroffen wurden. Entscheidungen wiederum setzen voraus, daß Alternativen gesichtet und unter ihnen einige kritisch ausgewählt wurden. Was meinen wir eigentlich, wenn wir von jemandem sagen, er sei in Ohnmacht gefallen? Wir meinen nicht, daß er ein behandelbares Objekt ist. Denn dafür ist das Wort <tot> besser geeignet. Wir meinen, daß er unfähig ist, Alternativen wahrzunehmen, sie kritisch zu sichten und Entscheidungen zu fällen. Macht ist demnach ein Begriff, in welchem die Fähigkeit, gefällte Entscheidungen zu verwirklichen, zu Wort kommt.

Jedoch wird der Begriff gewöhnlich in einem etwas engeren Sinne verwendet. Wenn ich mich entscheide, zum Frühstück Croissants zu essen, und dies auch tatsächlich tue, dann widerstrebt es dem Sprachgebrauch, von meiner Macht über den Frühstückstisch zu sprechen und dann an dieser Macht Kritik zu üben. Allerdings ist das, was einige Diätetiker betreiben, sehr wohl als Kritik an der Macht über den Frühstückstisch zu bezeichnen, wenn auch nach Wissen des Verfassers dieses Aufsatzes ein Frühstückstisch-Machiavelli noch aussteht. Was im allgemeinen Sprachgebrauch mit Macht

gemeint ist, ist die Fähigkeit eines Menschen oder einer Gruppe von Menschen, jene gefällten Entscheidungen in die Tat umzusetzen, die andere Menschen und deren Interessen betreffen. Politische Entscheidungen im weitesten Sinn also. Hier ist ein Bedenken anzumelden. Es sieht so aus, als sei die Entscheidung, zum Frühstück ein weiches Ei zu essen oder nicht, Privatsache und die Entscheidung, Preise zu kontrollieren, Sache des öffentlichen Marktes. Sieht man jedoch näher hin, dann verschwimmen die Grenzen. Wenn sich viele Leute gleichzeitig gegen Frühstückseier entscheiden, weil sie dem gegenwärtigen Aberglauben gegen Cholesterin frönen, dann fallen die Eierpreise. Und wenn sich eine Instanz entscheidet, die Eierpreise dennoch hoch zu halten, und wenn sie dies in die Tat umsetzt, dann muß sie vorher nicht nur Eier und Hennen, sondern ebenso Eierfabrikanten, Eierverzehrer und alle Mittler dazwischen als behandelbare Objekte angesehen haben. Im ersten Fall hat die private Entscheidung politische Aspekte, im zweiten scheint die Entscheidung politisch zu sein, ist aber tatsächlich entpolitisiert. Dies wirft die Frage auf: Ist nicht jede im öffentlichen Raum in die Tat umgesetzte Entscheidung *ipso facto* entpolitisiert, weil sie Menschen in Dinge verwandelt, so daß «politische Macht» ein eckiger Kreis ist? Von dieser Frage will der vorliegende Aufsatz ausgehen.

Sollte der Begriff Macht nämlich tatsächlich nicht in den Kompetenzbereich der Politik fallen, dann wäre das meiste, was wir mit politischem Bewußtsein verbinden, ausgehöhlt und würde in sich zusammenbrechen. Denn worum geht es in der Politik, wenn nicht um die Fragen, wer hat die Macht, wer soll sie haben und wie üben die Machthaber ihre Macht aus? Politisches Bewußtsein ist von Machtkritik nicht zu trennen. Sollte jedoch ins Bewußtsein dringen, daß Macht nicht ein politischer, sondern ein funktionaler und daher formalisierbarer Begriff ist, sollte bewußt werden, daß Macht die Fähigkeit meint, nach irgendwelchen Kriterien irgendwie getroffene Entscheidungen irgendwie – auf welchem Gebiet auch immer – zu realisieren, dann wäre dank dieser Bewußtwer-

dung das politische zugunsten eines formalen Bewußtseins überwunden. Aus konvergierenden Gründen sind wir gegenwärtig zu einem derartigen Bewußtseinswechsel sogar gezwungen. Wer immer noch Machtkritik im politischen Sinn treibt, bezeugt damit, daß er nicht gut informiert ist. Einer der bedeutendsten Faktoren, die diesen Bewußtseinswechsel bedingen, ist der neue Einblick, den wir in das Fällen von Entscheidungen gewonnen haben. Die Entscheidungstheorie belehrt uns, daß wir in jedem Augenblick vor einen Fächer von Möglichkeiten gestellt sind, daß wir nach meist halb bewußten Kriterien eine wählen und alle anderen verschmähen, daß wir die derart gefällte Entscheidung in die Tat umsetzen, daß sich dabei die gewählte Möglichkeit zu einem neuen Fächer spreizt, aus dem wir nach derselben Methode wieder nur eine Möglichkeit wählen, und so weiter bis zum Tode. Das heißt, die Theorie zeigt uns, daß wir, solange wir leben, gezwungen sind, ständig zu entscheiden, daß wir ständig alle uns zur Verfügung stehenden Möglichkeiten zugunsten einer einzigen verwerfen müssen. Daß wir unter diesem Zwang ständig Entscheidungen in Taten umsetzen, bis uns der Tod von dieser qualvollen Wahl befreit hat – darin also bestünde die Kritik der Macht, als Kritik am ununterbrochenen Wählen-müssen, Entscheidungen Treffen-müssen und diese Entscheidungen in die Tat Umsetzen-müssen. Was Wunder, wenn wir versuchen, diese Qual auf Maschinen abzuwälzen, auf Entscheidungen treffende und diese in die Tat umsetzende Maschinen. Was Wunder, wenn wir die Macht, wie so viele andere Unannehmlichkeiten auch, von uns auf Maschinen übertragen wollen.

In den Ohren politisch bewußter Menschen muß das Gesagte absurd und empörend klingen. Erstens ist doch das Entschieden ein wichtiger Aspekt dessen, was wir Freiheit nennen. Wie denn, sollen wir unsere Freiheit Maschinen überlassen? Die Maschinenstürmer haben aus dieser Empörung heraus gehandelt. Zweitens, wenn auch die meisten Entscheidungen aus halb bewußten Motiven getroffen werden, so sind sie dennoch motivierte und daher Sinn gebende Momente. Wer Motiv sagt, meint Wert. Wie denn, sollen wir das Wertes, die

Sinngabe Maschinen überlassen? Die häufigste Argumentation gegen künstliche Intelligenz ist von dieser Empörung her zu erklären. Aber was so absurd und empörend in den Ohren politisch Bewußter klingt, widersteht keiner voraussetzungslosen Analyse. Entscheidungsfreiheit und Wahlfreiheit treffen nicht den Kern der Freiheit. Sollten in Zukunft statt unser Maschinen wählen und entscheiden, dann wäre unsere Freiheit größer und nicht kleiner. Motive, nach denen Entscheidungen gefällt werden, sind nicht im Entscheidungsmoment selbst enthalten, sondern transzendieren ihn und sind daher programmierbar. Erst wenn nicht wir selbst, sondern Maschinen Entscheidungen treffen, erst dann sind wir genötigt, uns über die Motive Rechenschaft abzulegen und uns der Werte bewußt zu werden, um sie in Maschinen programmieren zu können. Das muß ein wenig ausgeführt werden.

Es gibt Analysen, die zu zeigen versuchen, daß nur jene tatsächlich frei sind, die sich entschieden haben (Sartre) – also etwa Mönche oder politisch radikal Engagierte. Das ist eine klägliche Ansicht der Freiheit, schon weil ja auch Mönche und Terroristen ständig und immer wieder neu entscheiden müssen. Nicht im Wählen und nicht im Entscheiden, sondern darin, der entropischen Tendenz der Welt Unwahrscheinliches entgegenzusetzen, besteht die Freiheit: nicht im Diskriminieren, sondern im Schaffen; nicht darin, Entscheidungen in die Tat umzusetzen, sondern künftige, noch ungeahnte Entscheidungsgebiete zu eröffnen. Wenn wir einmal die Notwendigkeit der Entscheidung auf Maschinen abgewälzt haben, dann erst werden wir frei, vorher Nichtdage-wesenes herzustellen, zum Beispiel Entscheidungsmaschinen zu programmieren.

Die Kriterien, dank derer eine Möglichkeit anderen vorgezogen wird, verfolgen eine Absicht. Die gefällte Entscheidung soll, in die Tat umgesetzt, realisieren, worauf abgesehen wurde. So wählt etwa ein Schachspieler und/oder eine schachspielende Maschine einen Zug unter vielen möglichen mit der Absicht, den Gegner zu schlagen. Die Absicht ist Ausdruck einer Wertschätzung. Der Sieg im Spiel wird als wert-

voll angesehen. Die Schätzung geschieht in Funktion einer Wertskala, die dem Entscheidungstreffenden vorschwebt. Die meisten Schachspieler schätzen den Wert Spielsieg relativ niedrig. Es gibt für sie höhere Werte; nur in Ausnahmefällen, zum Beispiel bei Weltmeisterschaften, kann dieser Wert sehr hoch geschätzt werden, höher vielleicht als das eigene Leben. Wer eine Schachspielmaschine programmiert, muß die Absicht, den Wert Spielsieg zu verfolgen, klar und deutlich in ihrem Programm kodieren. Die Maschine verfolgt dann stur diesen Wert, ohne sich von anderen Werten ablenken zu lassen. Maschinelle Entscheidung ist deutlicher als menschliche auf die Realisierung eines Wertes gerichtet.

Daß sie stur eine Absicht verfolgen, ist aber nicht der einzige Grund, warum Maschinen besser als Menschen Schach spielen können: Der andere Grund ist die mechanische Wahlmethode. In jeder Spielsituation öffnet sich ein Fächer zahlreicher Möglichkeiten. Ein menschlicher Spieler versucht die Fächer zu überblicken und wählt nach dieser Übersicht einen ihm vielversprechend erscheinenden Zug aus. Die Maschine hingegen spielt, je nach dem Vollkommenheitsgrad ihrer Bauart, alle Möglichkeiten auf zwei, drei oder mehrere Züge im voraus durch und wählt dann den Zug, der sich in diesem Probeszenario als der erfolgreichste herausgestellt hat. Maschinen spielen, das heißt entscheiden besser als Menschen, weil sie keinen Überblick über den Möglichkeitsfächer, sondern übermenschliche Geschwindigkeit haben.

Diese Überlegungen sind gegen das politische Bewußtsein gerichtete Argumente. Falls Politik jenes Gebiet ist, in dem es um Freiheit geht, dann wären wir desto freier, je mehr Maschinen statt unserer politisieren. Falls Politik jenes Gebiet ist, in dem es um Werte geht, dann sind gut programmierte Maschinen bessere Politiker als Menschen. Und falls Politik jenes Gebiet ist, in dem Entscheidungen gefällt werden und Macht ausgeübt wird, dann sind Maschinen bessere Politiker als Menschen, weil sie nach klareren Werten, also besser als wir entscheiden. Politik ist künftig Maschinen zu überlassen. Dadurch werden wir gezwungen sein, die uns motivierenden Werte deutlicher als vorher zu artikulieren und die auf Grund

dieser Werte getroffenen Entscheidungen funktioneller zu gestalten. Mit anderen Worten, wer Entscheidungsmaschinen programmiert, muß vorher exakt Kritik an der Macht geübt haben.

Mit diesem Resultat könnten sich diese Überlegungen eigentlich zufrieden geben: Kritik an der Macht wird in naher Zukunft von jener Elite durchgeführt werden, welche Entscheidungsmaschinen programmiert, um sie dann dank Automaten in die Tat umzusetzen. Wie eine derartige nachgeschichtliche Elite verfährt, konnte in groben Zügen am jüngst geführten Golfkrieg und kann im Grunde bei jeder Tagung eines privaten oder öffentlichen Großunternehmens beobachtet werden.

Dennoch muß hier aus ehrlicher Sorge auf einen Pferdefuß hingewiesen werden. Alles oben zum Übergang von menschlichen in maschinelle Entscheidungen Gesagte setzt voraus, daß Maschinen unter der Kontrolle der sie programmierenden nachgeschichtlichen Eliten verbleiben. Maschinen haben jedoch die Tendenz, strukturell immer einfacher und funktionell immer komplexer zu werden, dadurch dem programmierenden menschlichen Zugriff zu entgleiten und autonom zu werden. In diesem, in manchen Situationen bereits beobachtbaren Fall treffen Maschinen Entscheidungen nicht nach menschlicher Vorschrift, sondern aus der allem Dinglichen innewohnenden Trägheit. Die für Maschinen charakteristische Sturheit führt dann zu motivationslosen, automatischen und das heißt stupiden Entscheidungen und 'läten. Jedoch sollte uns diese etwas höllische Perspektive einer Welt, die motivationslos von trägen Maschinen gelenkt wird, nicht über die Maße entsetzen. Wenn man nämlich die politische Macht betrachtet, so wie sie etwa im Deutschland und Rußland in den dreißiger Jahren ausgeübt wurde, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß sture und träge Maschinen menschlicher entschieden und gehandelt hätten. Mir diesem, allerdings nicht sehr tröstlichen Gedanken sei dieser Versuch einer Kritik der Macht abgeschlossen.

(1991)

Gespräch, Gerede, Kitsch

Zum Problem des unvollkommenen Informationskonsums

Das hergebrachte, «historizistische» Kulturmodell ist ein lineares Modell, das sich auf eine spezifische Anthropologie stützt. Der «Mensch» ist darin ein Lebewesen, das sich von den übrigen durch die Tatsache unterscheidet, daß es nicht nur ererbe, sondern auch erworbene Informationen weitergibt und speichert. Das Weitergeben solcher Informationen heißt «menschliche Kommunikation», der Speicher für diese Informationen «Kultur» und der Prozeß des Weitergebens und Speicherns «Geschichte». Das Modell sieht daher folgendermaßen aus:

Gegenstände werden, einer nach dem anderen, aus ihrem natürlichen Zustand gerissen, um in Form gebracht («informiert») zu werden. Dieses Herausreißen heißt «Herstellen» (dorthin stellen, wo der Mensch steht) und das Umformen «Erzeugen». Die derart hergestellten und erzeugten Gegenstände heißen «Kulturobjekte». Eine Kuhhaut zum Beispiel wird aus ihrem natürliche Zustand gerissen, es wird ihr eine für Kuhhäute unwahrscheinliche Form (eine «Information») aufgedrückt, und der derart hergestellte und erzeugte Schuh ist ein Kulturobjekt. Die Kulturobjekte werden, eines nach dem anderen, im Speicher «Kultur» gelagert. Dabei handelt es sich um einen kumulativen Vorgang: Die Kultur wird immer größer. Asymptotisch wird dabei die gesamte Natur in Kultur verwandelt. In dem Maße, in dem der Mensch die Natur in Kultur verwandelt, verwandelt er sich selber. Je mehr er seinen Zustand informiert, humanisiert, desto weniger ist er von sich entfremdet. Daher ist dieser informierende, historische Vorgang zugleich ein Humanisieren der Natur und ein Naturalisieren des Menschen. Der Mensch ist ein historisches Wesen.

An dem eben skizzierten Modell sind unschwer viele – vielleicht überhaupt alle – modernen Ideologien wiederzuerkennen. Zum Beispiel der Glaube an die Wissenschaft und die daraus folgende Technik. Oder eine ganze Reihe von fortschrittlichen politischen Formen des Engagements, vom marxistischen bis zum liberalen. Oder die Schöpfungsmoral und die positive Wertung der Arbeit. Kurz all das, was mit dem Wort «Humanismus» gemeint ist. Es ist darum unangenehm, feststellen zu müssen, daß es nicht mehr tunlich ist, dieses Modell aufrechterhalten zu wollen.

Zusammenbruch des linearen Kulturmodells

Die dieses Modell stützende Anthropologie ist ins Wanken geraten, weil die neueren Erkenntnisse der Neurophysiologie eine klare Unterscheidung zwischen ererbten und erworbenen Informationen nicht mehr erlauben. Die Hardware «Gehirn» und die Software «Daten» verzahnen sich, so daß man bei der Datenverarbeitung (bei den «mentalalen Prozessen») nicht mehr klar angeben kann, was daran genetisch und was kulturell ist. Wir müssen also eine neue und weniger elegante Anthropologie ausarbeiten.

Der kumulative Charakter des Modells – der Kulturspeicher wird immer größer – widerspricht dem Zweiten Hauptsatz der Thermodynamik. Danach neigen alle Systeme – in letzter Analyse auch die sogenannten «offenen» – dazu, sich in Entropie aufzulösen. Alle Informationen, seien sie zufällig entstanden – wie in der Natur – oder absichtlich erzeugt worden – wie in der Kultur –, müssen letzten Endes zerfallen. Alle unwahrscheinlichen Situationen und Informationen neigen dazu, immer wahrscheinlicher zu werden (sich zu desinformieren). Nicht nur jeder einzelne Mensch, auch die ganze Menschheit und die ganze Biosphäre müssen letzten Endes zerfallen, ebenso wie die Erde, das Sonnensystem, die Galaxie, der Kosmos. Und nicht nur jedes einzelne menschliche Werk (jeder Schuh, jedes Blatt Papier, jede Stadt), sondern alle Kulturen überhaupt müssen zerfallen. Wahrscheinlich ist eine ganze Reihe uns vorangegangener Kulturen spurlos aus unserem Blickfeld verschwunden.

Aber die im Kulturspeicher gelagerten Kulturobjekte zerfallen nicht nur in Analogie zur oben erwähnten Entropie, sondern auch, weil Menschen sie konsumieren. Nicht nur zerfällt die in einer Statue eingegrabene Information, weil die Bronze oxidiert, sondern auch die in einem Schuh eingegrabene Information zerfällt, weil der Schuh ausgetreten wurde. Diese *Auflösung der Information im Kulturobjekt ist ein gradueller Vorgang*. Bevor sich die Kulturgegenstände völlig desinformieren – in die Natur zurückkehren –, bilden sie eine Durchgangsregion von halb-desinformierten Gegenständen zwischen Kultur und Natur, den Abfall. Gegenwärtig beginnt dieser, sich anzuhäufen. Dadurch wird die Durchgangsregion existentiell immer interessanter, mindestens ebenso interessant wie die Kultur selbst. Und dieses Interesse für die Umweltverschmutzung stellt selbstredend das lineare Kulturmodell existentiell in Frage.

Das lineare Kulturmodell ist weder anthropologisch, noch theoretisch, noch auch praktisch aufrechtzuerhalten. Es verweigert den Informationszerfall, das Vergessen, den Tod, kurz das Absurde des Menschseins. Gibt man jedoch das Modell auf, dann hat man den Boden des Humanismus verlassen, und es öffnet sich ein Abgrund unter den Füßen. Man läuft Gefahr, in mittelalterliche und noch ältere mythisch-magische Zyklen zu stürzen. Wir können einen solchen Sturz aus dem Glauben an den linearen Fortschritt in magisch-mythische Ideologien und Idolatrien überall konstatieren, nicht zuletzt vor dem Fernsehschirm. Aber es öffnet sich auch eine Möglichkeit, in eine neue Bewußtseins Ebene emporzutauchen. Man kann sie vor allem in den Wissenschaften bereits erkennen, aber sie ist größtenteils noch Neuland. Dort hin werde ich ein alternatives Kulturmodell projizieren.

Eine epizyklisches, «post-historisches» Kulturmodell

Mein Modell stützt sich auf eine Anthropologie, die wir erst in groben Umrissen erkennen. Der «Mensch» ist darin ein gegen den Informationszerfall, gegen das Vergessen, gegen den Tod engagiertes Wesen, und dabei zugleich eines, das dem Vergessenwerden, dem Tod ausgeliefert ist. In seinem

vergeblichen Kampf gegen den Tod gräbt er Informationen in Gegenstände, um sie im Kulturspeicher zu lagern. Kultur ist ein Gedächtnis, worin sich der Mensch vor dem Vergessen verbirgt. Aber dieses Gedächtnis wird von der linearen Tendenz zur Entropie wieder aufgesogen. Wenn also der Mensch nicht verhindern kann, daß die Kultur in die Natur zurückkehrt, so ist er doch bemüht, diesen Rückfall aus dem Unwahrscheinlichen der Kultur ins Wahrscheinliche der Natur zu verzögern. Er ist bemüht, das Vergessen, den Tod zu verzögern. Das auf einer solchen Anthropologie beruhende Modell der Kultur sieht etwa folgendermaßen aus:

Gegenstände werden, einer nach dem anderen, aus ihrem natürlichen Zustand gerissen, hergestellt, dorthin gestellt, wo der Mensch steht. Sie sollen Folien für künftig in sie einzuprägende Informationen bilden. Sie sind «Halbfabrikate» – zum Beispiel Kuhleder als Unterlage für Schuh-Informationen, der Mond als Folie für Raketen der NASA. Auf diese Folien, diese Halbfabrikate – nicht mehr «Natur» und noch nicht Kultur – prägt der Mensch unwahrscheinliche Situationen, Informationen, um die derart erzeugten Kulturobjekte im Gedächtnis «Kultur» zu speichern. Dann wird die in sie eingegrabene Information, sei es durch Konsum, sei es durch Entropie, verwischt. Diese halb-desinformierten Objekte gleiten aus der «Kultur» in den «Abfall» – nicht mehr Kultur und noch nicht Natur – und nach völliger Desinformation durch Entropie in die «Natur» zurück. Das Modell ist demnach ein auf der linearen Tendenz der Natur zur Entropie sitzender Epizyklus.

Dieser Epizyklus «Natur – Halbfabrikat – Kultur – Abfall – Natur» ist jedoch zum Teil regulierbar. Seine Zirkulation ist teilweise lenkbar (kybernetisierbar). Man kann zum Beispiel die Phase «Halbfabrikat – Kultur» bremsen, oder die Phase «Abfall – Natur» beschleunigen, und man kann Phasen umdrehen (rezyklieren). Eine These dieses Beitrags ist, *daß der Mensch als ein Recycling des Abfalls zurück in die Kultur anzusehen ist*. Der Mensch will die Zirkulation im Epizyklus so regulieren, daß sich die Informationen so lange wie möglich im Gedächtnis «Kultur» häufen. Hier kommt eine neue Zeit-

erfahrung ins Spiel, ein neues Zeiterlebnis, ein neuer Zeitbegriff. Wir sind nicht mehr von der linearen, historischen Zeit, die aus der Vergangenheit in die Zukunft strömt, mitgerissen. Wir stehen, auch wenn das problematisch scheint, über der Zeit, und wir können sie regulieren. Zum Beispiel können wir, wie beim Kitsch, Vergangenes vergegenwärtigen oder sogar, wie bei Futuristierungen, Vergangenes in die Zukunft projizieren. Das ist der Grund, weshalb ich vorschlage, dieses Modell ein «post-historisches» zu nennen.

Anwendungen dieses Modells

Wendet man es in der gegenwärtigen Lage an, dann stellt sie sich etwa folgendermaßen dar: Die «Natur» ist gegen den Horizont gerückt und kaum mehr zu erkennen. Das meiste von dem, was wir «Natur» nennen, erweist sich als «Halbfabrikat»: Zum Beispiel sind Wälder, Flüsse und Berge durch Forstwirtschaft, Regulierung, Straßenbau hergestellte Unterlagen für künftige Information. Die Industrierevolution hat das Informieren dieser Halbfabrikate beschleunigt. Hin- gegen ist nichts geschehen, um den Speicher «Kultur» dieser Beschleunigung der Informationszufuhr angemessen auszubauen. Daher kann die Kultur den Schwall von Kulturobjekten nicht lagern, und sie gleiten schon nach nur partiellem Konsum in den Abfall. Dieser beschleunigte Durchgang der Kulturobjekte aus den Halbfabrikaten durch die Kultur in den Abfall nennt man «Fortschritt».

Der Überfluß der Kultur in den Abfall führt zum Stau. Ein zusätzlicher Grund für diesen Stau ist die Tatsache, daß immer dauerhaftere Unterlagen für Informationen hergestellt werden (zum Beispiel Plastik statt Leder), um die Wirkung der Entropie zu verzögern. Dadurch verzögert sich der Abfluß aus dem Abfall zurück zur Natur, und der Abfluß beginnt, die Szene zu überfluten (Umweltverschmutzung). Er sickert zurück in die bereits überfüllte Kultur – zum Beispiel in Form von Kitsch –, und dieses Gemenge aus Kultur und Abfall, in dem wir gegenwärtig leben, ist, was «Massenkultur» genannt wird.

Auf unsere Lage angewandt, zeigt das Modell, daß wir an

Zirkulationsstörungen leiden. Es zeigt aber auch die Methoden an, mit denen diese Störungen zu beheben wären. Wir können erstens das Informieren von Halbfabrikaten bremsen, um den Kulturspeicher nicht zu überlasten. Ein weiteres Motiv für eine solche Bremsung wäre, daß die Halbfabrikate sich als nicht unerschöpflich erweisen (Erschöpfung der Rohstoffe und der Energiequellen). Diese Methode heißt «Wirtschaftskrise». Zweitens können wir die Lagerfähigkeit der Kultur ausbauen, indem wir zum Beispiel künstliche Gedächtnisse in sie einbauen. Diese Methode heißt «Informatik». Drittens können wir den Abfluß des Abfalls in die Natur zurück beschleunigen. Diese Methode heißt «Ökologie» und ist in Deutschland durch die Bewegung der «Grünen» vertreten. Schließlich können wir das Zurückverwandeln des Abfalls in die Kultur regulieren. Diese Methode heißt «Kitsch», und sie ist das Thema dieses Beitrages. Die Kombination dieser vier Methoden kennzeichnet die gegenwärtige kulturelle Stimmung: Sie ist unser «Stil», oder das, was einst «Zeitgeist» genannt wurde.

Erkenntnistheoretische Folgen dieses Modells

Für das historizistische Kulturmodell gab es zwei Forschungsbereiche: das der Natur- und das der Kulturwissenschaften. Im epizyklischen Kulturmodell kommen zwei neue Bereiche hinzu: das der Halbfabrikats- und das der Abfallwissenschaft. Da die Natur immer mehr gegen den Horizont des Interesses zurücktritt und dort beginnt, sich in nichts aufzulösen – siehe das Naturbild der Nuklearphysik und Astronomie – und da die Kultur sich immer schneller in Abfall auflöst – siehe die Kurzlebigkeit aller Moden und Modelle, zum Beispiel in der Wissenschaft, der Politik und der Kunst –, werden die Halbfabrikats- und Abfallwissenschaften das epistemologische Interesse immer mehr auf sich konzentrieren. Unter den Halbfabrikatswissenschaften, diesen Disziplinen zur Erforschung der Unterlagen für Informationen, sind vor allem Informatik, Kybernetik und Genetik zu nennen. Die Abfallwissenschaften, diese Disziplinen zur Erforschung von im Vergessen begriffenen Informationen, sind zum Beispiel die

Psychoanalyse, die Etymologie, die Archäologie, die Paläontologie usw. Wir haben von diesen Disziplinen nicht nur neue Erkenntnisse, sondern auch Techniken zu erwarten.

Politisch-ethische und ästhetische Folgen dieses Modells

Die vier Gebiete des epizyklischen Modells – Natur, Halbfabrikat, Kultur, Abfall – können gewertet werden: Natur als wertfrei, Halbfabrikate als verwertbar, Kultur als wertvoll und Abfall als wertlos. Diese Wertungen lassen sich quantifizieren – zum Beispiel in Informationsbits zerlegen. Dann sieht die Kulturzirkulation so aus: Wertfreies wird verwertbar, Verwertbares wird wertvoll, Wertvolles wird wertlos und Wertloses wird wertfrei. Beim Zurückführen von Abfall in Kultur wird Wertloses wieder wertvoll, und dieses Wertvolle kann als Unwert angesehen werden. Eine derartige Wertung der Kulturzirkulation muß in uns selbstredend das Gefühl erwecken, daß es absurd ist, sich für Kultur zu engagieren – alles Wertvolle ist wertlos. Und tatsächlich können wir das Überhandnehmen des sogenannten «absurden Lebensgefühls» überall konstatieren. Wir haben daher neue Wertkategorien, eine «Umwertung aller Werte», zu erwarten.

Zusammenfassung des Impaktes des epizyklischen Modells: Gibt man das lineare historizistische Kulturmodell auf – wie man ja angesichts der neuen theoretischen Erkenntnisse und der praktischen Erfahrungen, zum Beispiel der Erfahrung mit Kitsch, muß –, dann ist man gezwungen, alles neu zu bedenken. Man ist gezwungen, neue Wissenschaften mit neuen Erkenntniskategorien auszuarbeiten, neue politische und ästhetische Kategorien vorzuschlagen und neue existentielle (und daher religiöse) Denk- und Erlebnisformen zu artikulieren. Gibt man das lineare, historizistische Denken, Handeln und Erleben auf, dann ist man gezwungen, auf revolutionär neue Art zu denken, zu handeln und zu erleben. Und tatsächlich können wir beobachten, wie sich diese Revolution bereits jetzt allerorts vorbereitet.

Theorie der Kommunikation

Unter den neuen Wissenschaften gebührt dieser Theorie eine vorrangige Stellung. Sie ist geeignet, die oben erwähnte Revolution in den Griff zu bekommen. Die menschliche Kommunikation kann in die drei Phasen der Erzeugung, der Übertragung und der Speicherung von Informationen aufgeteilt werden, was einst «Sender», «Kanal» und «Empfänger» genannt wurde. Gegenwärtig ist es möglich, dank neuer theoretischer Einsichten und dank neuer Techniken jede einzelne dieser Phasen etwas genauer zu untersuchen.

Informationen werden erzeugt, wenn vorangegangene, in Gedächtnissen gelagerte Informationen miteinander verbunden werden. Neue Informationen emergieren nicht aus dem Nichts, sondern sie sind unwahrscheinliche und daher unvorhersehbare Kombinationen vorangegangener Informationen. Zum Beispiel ist die neue Information «Newtonsches Weltbild» nicht dem Kopf Newtons entsprungen, sondern sie ist eine Komputation der «irdischen» Mechanik (Galilei) mit der «himmlischen» Mechanik (Kepler). Derartige Komputationen nennt man *Dialoge*. Im gewählten Beispiel: ein Dialog zwischen Galilei und Kepler. Derartige Dialoge können sich im Gedächtnis eines einzelnen ereignen, zum Beispiel im «Kopf» Newtons. Sie können durch einen Zufall – wie im gewählten Beispiel durch einen Apfelfall (*si non e vero, e ben trovato*) – ausgelöst werden. Das nannte man früher «Inspiration» oder «kreativen Prozeß», aber mittlerweile kann man es in Computern programmieren – was die Flut von neuen Informationen erklärt, die uns gegenwärtig überschüttet.

Die derart dialogisch erzeugten Informationen werden an andere (menschliche oder künstliche) Gedächtnisse weitergegeben, um dort gelagert zu werden. Dieses Weitergeben nennt man *Diskurs*. Man kann Diskurse nach ihrer Struktur klassifizieren: zum Beispiel in «ausstrahlende» – wie beim Fernsehen oder bei Zeitungen –, in «verzweigte» – wie beim Diskurs der Wissenschaften und Künste – und in «offene» – wie beim Schulunterricht. Die Disziplin, die dies untersucht, heißt «Medienforschung». Die Gesellschaftsstruktur kann als ein Netz von einander überlagernden Diskursstrukturen

angesehen werden. Die gegenwärtige Gesellschaftsstruktur ist von «ausstrahlenden» Diskursen gekennzeichnet, was für Soziologen ein politisches Problem, aber für Nachrichtentheoretiker vor allem ein technisches ist, ein Problem der «Schaltung». Das zeigt, wie Politik und Technik ineinandergreifen.

Jedenfalls handelt es sich um ein tiefgreifendes Problem, weil Dialoge und Diskurse einander ko-implizieren: kein Dialog ohne vorausgehenden Diskurs, weil alle zu komputierenden Informationen von Diskursen geliefert werden; und kein Diskurs ohne vorausgegangenen Dialog, weil Diskurse in Dialogen ausgearbeitete Informationen weitergeben. Nur wenn Dialoge und Diskurse miteinander im Gleichgewicht stehen, ist Kommunikation möglich. Herrscht, wie gegenwärtig, eine Diskursform vor, die Dialoge unterbindet, dann droht die Gesellschaftsstruktur zu einer amorphen Masse zu zerfallen. Das erklärt, weshalb sich die Menschen vereinsamt (kommunikationslos) inmitten immer universalerer Diskurse fühlen. So stellt sich das politische Problem des Totalitarismus und der Demokratie von einer Theorie der Kommunikation her dar.

Die durch Diskurse weitergegebenen Informationen werden in Gedächtnissen gelagert. Das Gedächtnis ist ein Speicher, der immer wieder umgelagert werden muß, um neue Informationen zu speichern (um zu «lernen»). Je neuer eine ankommende Information, desto schwieriger, je redundanter sie ist, desto bequemer ist ihre Speicherung. Das heißt, je informativer eine Mitteilung, desto unbequemer. Einmal gespeichert, kann die neue Information in künftigen Dialogen zur Ausarbeitung einer noch neueren verwendet werden. Letzten Endes aber wird sie vergessen. Künstliche Gedächtnisse «vergessen» langsamer als menschliche, dafür kann man bei ihnen Informationen löschen. Im gegenwärtigen Stadium komputieren (dialogisieren) künstliche Gedächtnisse schneller als menschliche, aber ihre Komputationskompetenz ist kleiner. Daher ist von einer dialogischen Koppelung zwischen menschlichen und künstlichen Gedächtnissen in Wissenschaft, Kunst und Politik einiges zu erwarten.

Die bei der menschlichen Kommunikation erzeugten, weitergegebenen und gelagerten Informationen sind unwahrscheinliche Kombinationen von Symbolen, zum Beispiel von Bildern, Wörtern oder Zahlen. Symbole bedeuten etwas, und zwar entweder andere Symbole oder konkrete Phänomene. Die Disziplin, die dies untersucht, heißt «Semiotik». Das letzte Motiv der Kommunikation ist, die von ihren Symbolen bedeuteten konkreten Phänomene nach der von ihr ausgearbeiteten Information zu verändern. Das letzte Motiv der Kommunikation ist das Aufsetzen der Informationen auf konkrete Phänomene, ist «Weltveränderung», ist Ar-beit. Es ist gegenwärtig möglich geworden, dieses Aufsetzen der Informationen auf konkrete Phänomene automatischen Apparate zu übertragen. Zum ersten Mal wird der Mensch frei, sich der Ausarbeitung neuer Informationen zu widmen, und nach diesen Informationen Apparate zu programmieren, damit diese für ihn die Welt verändern. Eine Gesellschaft, bei welcher die Mehrzahl sich diesem Computieren von Symbolen zu unwahrscheinlichen Kombinationen, zu Informationen, widmet, heißt «Informationsgesellschaft». Die sogenannten entwickelten Gesellschaften sind eben dabei, diese neue Gesellschaftsform anzunehmen.

Das in diesem Abschnitt Gesagte läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Die menschliche Kommunikation ist das Erzeugen, Weitergeben und Speichern von Informationen, mit der Absicht, diese Informationen auf konkrete Phänomene zu prägen und daher die Welt zu verändern. Sie ist ein Gespräch über die Welt der konkreten Phänomene.

Anwendung der Theorie der Kommunikation auf das epizyklische Kulturmodell

An diesem Kulturmodell lassen sich zwei «Hemisphären» unterscheiden. Die eine (Natur – Halbfabrikat – Kultur) ist vom Aufprägen von Informationen auf konkrete Phänomene gekennzeichnet; die andere (Kultur – Abfall – Natur) vom graduellen Auslöschen dieser Informationen. Das heißt, die erste «Hemisphäre» steht im Gespräch, dort herrscht Kom-

munikation; die andere «Hemisphäre» steht nicht im Gespräch, dort herrscht Vergessen. So läßt sich von diesem Modell sagen, es ist ein Versuch, Vergessenes ins Gespräch zu bringen. Von diesem Standpunkt aus bestünde der Unterschied zwischen dem historizistischen und epizyklischen Modell darin, daß das letztere versucht, das vom historizistischen Modell Vergessene – den Tod, das Absurde des Menschseins – ins Gespräch zu reintegrieren.

Die Betrachtung des epizyklischen Kulturmodells legt die Frage nahe, ob es nicht auch für den Kommunikationsprozeß eine zweite «Hemisphäre» geben könnte – ob es nicht auch eine Kommunikation des Vergessens gibt. Ob der im vorangegangenen Abschnitt geschilderte Vorgang nicht nur die eine, die «wahre» Seite der Kommunikation ist, und es auch eine zweite, «falsche» Seite der Kommunikation gibt – eine Kommunikation, dank derer die gespeicherten Informationen zerrieben werden, um aus unwahrscheinlichen zu immer wahrscheinlicheren Kombinationen von Symbolen zu werden. Tatsächlich können wir feststellen, daß es nicht nur eine derartige Pseudokommunikation gibt, sondern daß sie gegenwärtig den weitaus größten Teil dessen ausmacht, was wir gemeinhin «Kommunikation» nennen. Diese Pseudokommunikation soll hier *Gerede* genannt werden. Sie zerredet die Informationen, die im Gespräch erzeugt, weitergegeben und gespeichert wurden, um sie zu Amorphem, Wahrscheinlichem, Vörausschbarem zu zerreiben.

Betrachtet man das *Gerede*, dann kann man es als ein Spiegelbild des Gesprächs ansehen. Es ist Lagerung, Übertragung und Konsum von immer redundanter werdenden Informationen. Den Dialogen im Gespräch entspricht im *Gerede* die öffentliche Meinung – das Tratschen, das Bereden, der sogenannte Konsens. Den Diskursen im Gespräch entsprechen im *Gerede* die von den Medien ausgestrahlten Programme – die sich mit leichten Variationen wiederholenden Botschaften, die mit Recht «Zerstreuung» genannt werden. Der Konnotation von Dialog und Diskurs im Gespräch entspricht im *Gerede* das Feedback zwischen öffentlicher Meinung und Programm – etwa Marktforschung, Demoskopie und politi-

sche Wahlen. Kurz, es wird möglich, die Theorie der Kommunikation an das epizyklische Kulturmodell anzupassen und eine «Hemisphäre» des Gesprächs – des Ausarbeitens von Informationen mit dem Zweck der Weltveränderung – von einer «Hemisphäre» des *Geredes* – des Zerreibens von Informationen mit dem Zweck des Vergessens – zu unterscheiden. Auf diese Weise läßt sich sagen, der Zirkulationssektor «Natur – Halbfabrikat – Kultur» stehe im Gespräch, der Sektor «Kultur – Abfall – Natur» im *Gerede*.

Kitsch

Ich habe den Kitsch provisorisch als eine Methode definiert, dank derer der Abfall in die Kultur zurückgeführt wird. Jetzt läßt sich diese Definition etwas verfeinern. Abfall besteht aus Kulturobjekten, aus denen die Informationen zum Teil ausgelöscht wurden. Er ist daher im Gedächtnis «Kultur» bequem zu speichern. (Je redundanter eine Mitteilung, desto bequemer ist sie zu lagern.) Daher ist es selbst bei der gegenwärtigen Stauung in der Kultur durch Überproduktion an Informationen möglich, den Kitsch unterzubringen. Er ist eine bequemere, gemütlichere Methode, es sich im Abfall wohllich zu machen, darin, um mit Abraham Moles zu sprechen, glücklich zu werden. Diese Perspektive macht klar, daß Kitsch ein allgemeines Kulturphänomen ist und nicht nur ein künstlerisches. Es gibt ebenso wissenschaftlichen und politischen Kitsch. Alle aus dem Abfall in Kultur zurückgeführten Phänomene sind Kitsch zu nennen. Da es beim Recycling um ein Umkehren der Kulturzirkulation geht, um ein Vergewärtigen von Vergangenem, sind viele Kitschphänomene am Präfix «Neo» zu erkennen – zum Beispiel Neoklassizismus, Neodarwinismus, Neoliberalismus, aber auch Neue Rechte und Neue Linke. Gewöhnlich geht es aber beim Kitsch nicht darum, einzelne Phänomene aus dem Abfall zu fischen, um sie in die Kultur zurückzustellen, sondern wirksamer ist es, in verschiedenen, sich überlagernden Schichten des Abfalls zu wühlen und die dort vorgefundenen Objekte zu Kitschobjekten zusammenzukleben. Denn da in all diesen Objekten nur noch Reste von Informationen eingegraben sind, erwek-

ken derartige Agglutinationen den Eindruck von Informationsreichtum und sind trotzdem bequem zu speichern. Ein Musterbeispiel dafür bietet der Nazismus: halb verbrauchter Nationalismus, Sozialismus, halb verbrauchte Mythen, Wissenschaftshypothesen und Geschichtshypothesen werden zusammengeklebt, um den Eindruck von etwas Neuem zu erwecken und dabei doch leicht verdauliche Klumpen zu bilden.

Der Kitsch ist jedoch faszinierend nicht nur, weil es sich bei ihm um eine Umkehrung des Zeitvektors, um eine Vergewärtigung von Vergangenheit und daher um ein neues Zeiterleben handelt. Er ist vor allem auch faszinierend, weil es bei ihm um eine Absage an das Gespräch und eine Bejahung des Geredes geht. Nicht mehr Informationen sollen erzeugt und weitergegeben werden, um die Welt zu verändern, sondern im Gegenteil sollen Informationen zerredet werden, um vergessen zu werden. Beim Kitsch will man dem Absurden des Todes nicht den Willen des Menschen entgegenstellen, im Gedächtnis zu bleiben, sondern man will sich beim Kitsch dem Vergessen, dem Tod überliefern. Nicht mehr gesprochen, nur geredet soll werden. Dieses Engagement für das Vergessen, den Tod, das Gerede ist übrigens am Nazismus leicht ersichtlich. Kitsch ist demnach eine *nostalgie de la boue*, eine Sehnsucht, sich aufzulösen, und zwar auf bequeme, auf gemütliche Weise. *Im Grunde ist daher Kitsch eine Methode, angesichts der Absurdität des Menschseins gemütlich zu sterben*, und dies mag als Definition des Kitsches gelten.

Prognose

Der Kitsch ist ein Phänomen der gegenwärtigen Kreislaufstörungen im Kulturprozeß, der Stauung im Abfall. Es ist daher falsch zu glauben, es habe Kitsch immer gegeben. Es gab ihn nur in ähnlichen Kultursituationen, zum Beispiel während der Pseudoindustrialisierung der späten Antike. Es wird ihn daher auch nicht immer geben. Gegenwärtig gibt es Anzeichen für eine künftige völlige Umschaltung des Kulturkreislaufes. Der weitaus größte Teil der künftigen Informationen wird wahrscheinlich nicht mehr

Gegenständen eingepreßt werden müssen, sondern von «immateriellen» Unterlagen, zum Beispiel von elektromagnetischen Feldern, getragen werden. Derartige «reine Informationen», zum Beispiel synthetische Bilder auf Computerterminals, haben keinen Abfall. Zwar werden automatische Apparate einige dieser Informationen in Gegenstände prägen und so Kulturobjekte erzeugen; aber die Menge dieser Objekte wird sich wahrscheinlich stark verringern. Da man über Informationen verfügen wird, die in künstlichen Gedächtnissen gelagert sind, wird man das Interesse am Sammeln von in Objekten gelagerten Informationen (von Schuhen, Kühlschränken, Autos) verlieren. Dadurch wird sich der Abfall verringern, und Kitsch wird unnötig werden. Das ist «nachindustrielle Gesellschaft».

In einer derartigen Gesellschaft wird allerdings das vom Problem der Umweltverschmutzung völlig verschiedene Problem entstehen, ob die telematisch geschaltete Gesellschaft ihre Kanäle für Gespräche, für «wahre Kommunikation» verwenden wird oder für Gerede. Das ist zwar ein mindestens ebenso beunruhigendes Problem wie das des Kitsches; aber es steht außerhalb der Reichweite dieses Beitrages.

Der eben aufgestellten Prognose ist ebensoviel Glauben zu schenken wie jeder Prognose. Das heißt, die vorausgesehene Lage wird eintreten, falls keine Katastrophen dazwischentreten. Katastrophen sind immer wahrscheinlich; aber sie können per definitionem nicht vorausgesehen werden.

(1984)

Nachdenken über Collage: Wert und Abfall

Das historische Denken ist in einer Krise. Es handelt sich um ein Denken, das auf einem bestimmten Zeitmodell basiert, demzufolge die Zeit ein gleichlaufender Fluß von Ereignissen ist, die aus der Vergangenheit kommen und die Zukunft zu erreichen versuchen. Jedes Ereignis ist in diesem Modell einzigartig und unersetzbar. Jedes Ereignis ist Folge von Ursachen und Ursache von Folgen. Die Ursachen sind in der Theorie wiederherstellbar, und die Folgen sind voraussehbar. Infolge der Komplexität der kausalen Ketten, die den Fluß der Ereignisse ausmachen, können in der Praxis jedoch weder alle Ursachen einer gegebenen Folge wiederhergestellt werden, noch alle Folgen einer gegebenen Ursache vorausgesehen werden. Wir müssen mit unvollständiger Kenntnis der Ursachen und mit unvollständiger Voraussicht der Folgen leben. Eine solche Einschränkung wird als Freiheit erlebt: als ob die Handlung nicht ganz von Ursachen bestimmt und als ob der Handelnde für die Folgen seiner Handlung verantwortlich wäre. Das ist das «historische Bewußtsein». Es führt zum Engagement für Werte. Die Werte sind die Richtlinien der Handlung: Die Handlung strebt nach ihrer Verwirklichung. Die Handlung strebt die Erzeugung von Wirkungen an, die von Werten informiert sind. Dank solcher historischer Handlungen wird die Wirklichkeit fortschreitend gewertet und die Werte werden fortschreitend verwirklicht. Die Natur verwandelt sich fortschreitend in Kultur. Das ist Geschichte. Das historische Denken, das auf einem solchen Zeitmodell basiert, ist dialektisch: Es schwankt zwischen dem Wirklichen (wie die Ereignisse ankommen) und dem Wert (wie die Ereignisse fließen sollen). Die Synthese zwischen dem So-sein und dem Sein-sollen ist das Werk (verwer-

rete Wirklichkeit und verwirklichter Wert). Das historische Denken ist aktiv und führt zu einer Moral der Erzeugung und des Werkes.

Es befindet sich heutzutage in einer Krise, weil sein Zeitmodell unhaltbar wird. Es ist weder heutiger wissenschaftlicher Kenntnis angemessen noch unserer existentiellen Erfahrung der Zeit. Wir sind um die schwierige Ausarbeitung passender Modelle bemüht: um Modelle, die den aleatorischen und quantitativen Charakter der Ereignisse erfassen, der von der wissenschaftlichen Erkenntnis nahegelegt wird, wie auch von der Erfahrung, daß die Ereignisse aus der Zukunft und nicht aus der Vergangenheit ankommen. Wir sind um die schwierige Ausarbeitung nicht-linearer Zeitmodelle bemüht und um eine Zeit, die eine der Dimensionen des Raum-Zeit-Kontinuums ist. Solche, noch nicht perfekt artikulierten, Modelle sollen zum Erlebnis, Verständnis und zu Handlungen vom nachgeschichtlichen Typ führen. Sie sollen die Erfahrung der unersetzbaren Einzigartigkeit des Ereignisses durch die Erfahrung seiner Neuverarbeitung und das kausale Verständnis der Ereignisse durch ein struktureles sowie die aktivistische Wertemoral durch eine andere Moral ersetzen. Woraus zu schließen ist, daß der geschichtliche Begriff der Freiheit durch einen anderen Begriff der Freiheit ersetzt werden muß. Einer solchen Aufgabe, die Freiheit neu zu formulieren, widmen sich die Collagisten, sowohl in ihrer Theorie als auch in ihrer Praxis.

Den Unterschied zwischen dem geschichtlichen Modell und dem nachgeschichtlichen charakterisiert besonders die multidimensionale Zirkelbewegung des neuen Modells: seine Feedback-Struktur. Die Geschichte hört auf, fortschreitend und univoke Veränderung der Natur in Kultur zu sein und wird zu einem involutiven zirkulären Prozeß, in welchem Natur zu Kultur, Kultur zu Abfall und Abfall zu Natur wird. In einer derartigen zirkulären Umwandlung verliert die Frage nach dem Vorrang (dem Fortschritt) alle Bedeutung. Die Natur kommt vor und nach der Kultur, weil ja der Abfall nach der Kultur und vor der Natur kommt. Die Frage nach dem Vorrang wird durch die Frage nach der Information ersetzt.

Der Begriff der «Information» erlaubt, die Essenz des Zirkels Natur – Kultur – Abfall – Natur zu erfassen. Kultur wird zu informierter Natur, Abfall zu teilweise desinformierter Kultur. Natur wird zu desinformiertem Abfall. Wertend ausgedrückt: Kultur wird zu Natur, wie sie sein soll. Abfall wird zu Kultur, wie sie nicht sein soll. Natur wird zu Abfall, wie er sein soll. Es scheint, als ob sich das ethisch-politische Interesse, das Interesse an der Handlung, auf den Abfall konzentriert. Der Abfall ist die problematische Phase einer solchen Zirkelbewegung. Er ist epistemologisch problematisch, weil er sich ebenso schlecht in die Kulturwissenschaft wie auch in die Naturwissenschaft einreihen läßt. Und ethisch-politisch ist er problematisch, weil er zugleich ist, wie er nicht sein soll und wie er sein soll, da er nur zum Teil desinformiert ist. So entstehen die Wissenschaften des Abfalls (Ökologie, Psychoanalyse, Archäologie etc.) und politisches Engagement gegen den Abfall (die «grünen Bewegungen»). Mit der ästhetischen Problematik infolge des Abfalls befassen sich die Collagisten.

Die Frage nach der Information setzt ein Gedächtnis voraus, die Lagerung angebotener und erworbener Informationen. Der Mensch ist Überträger von angeborenen und Speicher von erworbenen Informationen. Er ist auch an der Übertragung von erworbenen Informationen engagiert. Sein Engagement wird vom Vergessen herausgefordert, von der Desinformation erworbener Informationen. Der Abfall ist Summe erworbener Informationen, die dem Vergessen anheimgefallen sind. Der Abfall ist also Herausforderung des menschlichen Engagements zugunsten der Übertragung von erworbenen Informationen, zugunsten der Unsterblichkeit. Das Problem der Umweltverschmutzung ist ein existentielles Problem mit religiöser Konnotation. Der Abfall ist das Böse *tout court*, weil er die Existenz mit dem Tod bedroht. In diesem Sinn ist jeder Abfall «Atomüll»: Er löst physisch und psychisch das Gedächtnis auf. Er löst Körper und Seele auf. Dem muß man entgegensehen. Zwei Einstellungen sind innerhalb des entworfenen zirkulären Modells möglich. Die Einstellung, die Zirkelbewegung zu beschleunigen: den Abfall so schnell wie möglich Natur werden zu lassen, damit er ver-

schwindet. Es ist die Einstellung der «Grünen». Und die Einstellung, den Zirkel zu rezyklisieren: den Abfall in Kultur zu verwandeln. Es ist die Einstellung der Collagisten. Das sind zwei einander widersprechende Einstellungen, zwei einander widersprechende ethische Auffassungen innerhalb des gleichen Modells: im Modell vorgesehene, voneinander abweichende Möglichkeiten.

Das Engagement der «Grünen» hat einen romantischen Beigeschmack, einen geisttötenden, ganz und gar «zurück zur Natur». Es ist Suche eines beschleunigten Vergessens, der Desinformation, des Untertauchens im Amorphen: Mystizismus. Die Plastikasse ist «schlecht», weil sie sich, einmal in den Abfall geworfen, sehr langsam im «apeiron», im formlosen Grund, auflöst. Eine Papiertasse ist «besser», weil sie schneller zerfällt. Das Engagement der «Grünen» ist ein Engagement zugunsten der Auflösung der Hemmungen und gegen das speichernde Gedächtnis. Es ist kein Engagement zugunsten der Natur als virtueller Kultur, sondern zugunsten der Natur als zersetztem Abfall. «Rettet die Meere» ist Suchenach Rettung auf den Wellen des Vergessens. Das ist eine der Möglichkeiten, die durch das zirkuläre Zeitmodell der «ewigen Wiederkehr» eröffnet sind: Die Historizität ist durch Mystizismus ersetzt worden, was in den amerikanischen *counter-cultures* deutlich sichtbar ist.

Das Engagement der Collagisten ist revolutionär, im etymologischen Sinn des Wortes. Es zielt auf das Umkehren des Zirkels, auf das Rotieren in umgekehrter Richtung, vom Abfall in Richtung Kultur. Es zielt auf die Wiedergewinnung der Information, die auf dem Weg zum Vergessen ist, darauf, sie von neuem in das Gedächtnis der Kultur einzuschließen. Collagieren ist eine Tätigkeit, die den Abfall vermeint, indem er in Kultur zurückverwandelt wird, eine Tätigkeit, die das Böse ablehnt, indem sie den Abfall in Gutes verwandelt, das Vergessen durch die Erinnerung vermeint. Collagieren ist die radikalste Geste zugunsten der Kultur, noch radikaler als die Geste der Erzeugung des Werkes mit natürlichem Material, weil es eine Geste ist, die die Kultur als Kampf gegen das Vergessen unterstützt. Aber Collagieren ist eine Geste, die ein

nachgeschichtliches, schwer erreichbares Bewußtsein erfordert. Deswegen ist diese durch das Zeitmodell der «ewigen Wiederkehr» eröffnete Alternative, jener Ersatz des Historizismus durch Wiedergewinnung, andauernd vom Rückfall in den Historizismus bedroht. Die Geste des Collagierens kann unbemerkt wieder zur historischen Geste des Erzeugens eines Werkes werden.

Es handelt sich tatsächlich nicht um eine einzige, sondern um zwei aufeinanderfolgende Gesten. Mit der ersten Geste wählt und sammelt der Collagist, reißt aus der beinahe amorphen Masse des Abfalls Fragmente heraus. Mit der zweiten Geste klebt er die Fragmente zusammen, um Informationen zu bilden und sie im Gedächtnis der Kultur aufzubewahren. Beide Gesten sind derartig komplex und widerspruchsvoll, daß ihre Analyse die Grenzen dieses Vortrags überschreiten würde. Es genügt zu sagen, daß die erste Geste, die der Wahl und des Herausreißens, die Problematik der Vernunft – dieser menschlichen Fähigkeit, Fragmente auszuwählen und herauszureißen – voraussetzt, die zweite Geste hingegen die Problematik der Imagination – dieser menschlichen Fähigkeit, verfügbare Fragmente zusammenzubringen und aus ihnen ein Bild der Welt herzustellen. In der doppelten Geste des Collagierens widersprechen einander Vernunft und Imagination, weil die Vernunft die destruktive Funktion innehat und die Imagination die konstruktive. Die Schwierigkeit der Geste liegt eben im Widerspruch zwischen vernünftiger Destruktion und imaginativer Konstruktion, weil ein solcher Widerspruch die gewohnte Auffassung bestreitet, wonach die Konstruktion der Destruktion vorangeht und die Destruktion, weit davon entfernt, vernünftig zu sein (zu wählen und herauszureißen), aleatorisch ist und zum Amorphen führt (zur Verwandlung der Struktur in einen Haufen, infolge einer Katastrophe oder durch langsamen Verfall).

Angesichts der Unmöglichkeit, die Geste des Reißens und des Klebens mit gebührender Aufmerksamkeit zu analysieren, werde ich meinen Blick auf folgenden Aspekt beschränken: Um Fragmente des Abfalls wählen und herausreißen zu können, benötige ich Kriterien, die meine destruierte Hand-

lung lenken. Und um nachher die Fragmente zu einer Struktur zusammenkleben zu können, brauche ich Kriterien, die meine konstruierende Handlung lenken. Ich brauche Werte. Aber diese Werte können keine «historischen Werte» sein, die ein Sein-sollen meinen, dem Fluß der Ereignisse einprägnant. Diese Werte können den Fluß der Ereignisse nicht transzendieren. Es sind Kriterien, die der Struktur des Modells der Collage gerecht werden und die der Handlung durch die ihr eigene Situation, den ihr eigenen Abfall und die ihr eigene Kultur zur Manipulation auferlegt sind. Wollte man sie Werte nennen, wäre dies ein Rückgriff auf die Analogie historischer Kriterien. Die Kriterien der Collage sind «nachwertend».

Charakteristisch für den Collagisten ist, daß diese Kriterien ästhetisch und in informatischen Begriffen faßbar sind. Der Abfall ist für den Collagisten ebenso ekelhaft wie für den Müllmann und den Snob, aber aus anderen Gründen. Er ist ekelhaft, weil er die Auflösung der vom «Geist» der Natur auferlegten Information ist. Eine faule Würst im Abfalleimer ist dem Müllmann widerlich, weil sie demjenigen, der sie essen würde, schadet, und dem Snob, weil sie für ein Bankett ungeeignet wäre. Dem Collagisten ist sie widerlich, weil sie den Verfall der Information «Würst» veranschaulicht. Sie ist Kitsch. Der Collagist engagiert sich gegen den Abfall, weil er Kultur wurde. Dieses Erlebnis der Übelkeit ist Kriterium für sein Unterscheiden und Zerreißen. Das Motiv der Collage ist der Kampf gegen den Abfall als Kitsch, als verwässernde Vermischung von Informationen, für deren Erhaltung sich der menschliche Geist engagiert. Die Collage wendet sich gegen die gestaltlose Vermassung, gegen die Massenkultur. Die Kriterien der Auswahl und des Herausreißens von Fragmenten entstehen aus der Fäulnis der im Abfall enthaltenen Informationen.

Die Struktur, die der Collagist aus den Fragmenten konstruiert, gehorcht widerspruchsvollen Kriterien. Es geht darum zu zeigen, daß der Kitsch, herausgerissen aus seinem Kontext, aus dem Abfalleimer, und auf das Niveau des kritischen Bewußtseins erhoben, auf das Niveau von Kunstgalerien, höchst

informativ wird. Wenn das Verachtete aufhört verachtet zu werden und anerkannt wird, bekommt es Bedeutung. Indem der Abfall auf das Niveau des kritischen Bewußtseins erhoben wird, verwandelt sich Übelkeit in Faszination. Diese Erfahrung der dialektischen Umkehr der Übelkeit ist den Wissenschaftlern bekannt: Der Schimmel auf der faulen Würst kommt es zur dialektischen Umkehr der Übelkeit in ästhetische Faszination: Das Verachtete, infolge der Verachtung verheimlicht, wird, vom Mantel der Verachtung befreit, als ungewöhnlich erlebt. Die Geste des Klebens gehört also zu den Kriterien, die den Abfall in die Kultur einbeziehen wollen.

Ich fasse die Kriterien der Geste zusammen: Der Abfall wird ausgesucht, nach dem Grad seiner Fäulnis herausgerissen, und die Fragmente werden je nach ihrer Faszination im Kontext der Kultur zusammengeklebt. Solche Kriterien sind nicht Werte im historischen Sinn des Begriffs. Sie trachten nicht danach, Imperative zu verwirklichen. Sie sind aber Werte in einer neuen Bedeutung. Sie zielen auf das Ummenden entropischer Prozesse, zielen darauf, verbrauchte Information zu erneuern. Sie sind immanente Werte des In-der-Welt-Seins. Begriffe wie Wahrheit, Güte und Schönheit werden auf sie nicht mehr angewandt, statt dessen Begriffe wie Zufall, Wahrscheinlichkeit und Freiheit.

Das Engagement des Collagisten angesichts des Abfalls ist das Gegenteil des Engagements der «Grünen». Das Engagement der «Grünen» zielt auf den Zerfall des Abfalls in Natur (faule Würst, fauler Nationalismus, faule Produktionsmoral). Das Engagement des Collagisten zielt darauf, daß alles angenommen und vom kritischen Bewußtsein neu formuliert wird. Die Grünen engagieren sich für das mystische Untertauchen im *apeiron*, der Collagist für das informativische Vermögen. Beide Engagements sind Folge der aktuellen Krise des historischen, fortschrittlichen Denkens. Die Geste des Collagisten aber ist der Prototyp der nachgeschichtlichen Geste, die sich für die Freiheit engagiert.

(1981)

Ein grundlegender Aspekt der gegenwärtigen Krise ist die Wandlung unserer Stellung zum Tode. Zweifellos, wir werden sterben. Das wissen wir nicht nur aus «objektiven» Gründen, welche etwa die Vergänglichkeit der Organe unseres Körpers betreffen, oder nur aus der Analogie zu anderen Menschen, etwa durch den Umstand, daß niemand in unserer Umgebung das Alter von zweihundert Jahren erreicht hat. Wir wissen von unserem Tod dank einer unmittelbaren und immer gegenwärtigen Erfahrung, der Erfahrung der Dringlichkeit eines jeden Augenblicks, den wir erleben. Es ist die Erfahrung von der Begrenztheit der Zeit, die wir haben. Aber daß wir sterben werden, bedeutet nicht unbedingt, daß alle und immer sterben müssen. Die Frage: «Muß gestorben werden?» ist heute offen, und zwar offen in einem Sinn, in dem dies nie zuvor der Fall war.

Selbstverständlich, Unsterblichkeit hat nur einen Sinn, wenn damit die Unsterblichkeit des Körpers gemeint ist. Das wissen auch – eigentlich überraschenderweise – unsere Religionen. «In meinem Fleisch werde ich Gott sehen», denn wäre es nicht in meinem Fleisch, dann wäre es nicht ich, der Ich sehen würde. Zum ersten Mal in der Geschichte ist aber die Unsterblichkeit des Körpers in den Bereich einer «modernen» Besprechbarkeit getreten. Im «modernen» Sinn ist ein Problem nur dann sinnvoll, wenn es zumindest theoretisch Methoden gibt, es zu lösen. Es gibt heute theoretisch zumindest drei Methoden, das Problem der Unsterblichkeit des Körpers zu lösen.

Erstens ist es theoretisch möglich, vom Körper verbrauchte Organe durch andere – künstliche oder natürliche – immer wieder zu ersetzen, so daß von nun an der Körper zu einer

zeitlosen Struktur würde, in welche vergängliche Teile ein- und ausgebaut werden können: Unsterblichkeit der individuellen Körperstruktur also. Es ist zweitens theoretisch möglich, aus einem alten Körper den Sitz des Gedächtnisses, grob gesprochen das Gehirn, herauszuholen und es in einen neuen Körper – etwa den eines Neugeborenen – zu übertragen, und dieser Prozeß kann immer aufs neue wiederholt werden: Unsterblichkeit des individuellen Gedächtnisses, der «Persönlichkeit» also. Drittens ist es theoretisch möglich, einen gegebenen Körper Element für Element zu kopieren, so daß sich die Kopie in keiner Weise vom Original unterscheidet. Dieses Kopieren kann bis ins kleinste Detail, bis auf die Ebene der Atompartikel gehen: Unsterblichkeit des Körpers als Original und grenzenlose räumliche Vielfältigkeit des Lebens also. Diese dritte Methode erlaubt noch die folgende zweite theoretische Phantasia: Eine derartige Vielfältigkeit kann auch auf weite Entfernungen mittels elektromagnetischer Strahlen geschehen. Wenn ich also auf einen Stern reisen will, muß ich mich nicht hinbewegen, sondern ich kann mit Lichtgeschwindigkeit ein Duplikat von mir auf diesem Stern erzeugen.

Gut, theoretisch muß man also vielleicht nicht sterben. Das bedeutet aber natürlich nicht, daß man ewig leben muß, sondern nur, daß man sterben kann, wann, wo und wie man es für richtig erachtet. Erst wenn die Bedingung des Todes überwunden wäre, könnte man von einem Freitod sprechen. Vorläufig ist der Selbstmord nichts als eine Beschleunigung des Unabwendbaren, also eine falsche Handlung. Echt handeln könnte der Mensch erst, tatsächlich frei wäre er erst, wäre der Tod überwunden. Denn im Grund ist jede Wahl eine Wahl zwischen Tod und Leben. Erst wenn der Tod überwunden wäre, könnte der Mensch «ja» zum Leben sagen, denn dann erst hätte er die Möglichkeit, sinnvoll «nein» zu ihm zu sagen. Diese radikale Freiheit steht zum ersten Mal theoretisch zur Debatte, «theoretisch» auch in dem Sinn, daß sich diese Frage nur generell, nicht aber für uns selbst stellt. Ein Aspekt unserer Lage: An einer Wende der Zeiten zu leben, also die Zukunft, die man ahnt, nicht erleben zu dürfen. (1972)

Zeitläufe

Die Zeit ist läufig. Meist beiläufig, oft vorläufig, seltener uns selbst auf dem Laufenden haltend. Darüber haben sich die Leute seit eh und je den Kopfzerbrochen. Spätestens seit den berühmten Vorsokratikern, welche einerseits meinten, daß die Zeit in ihrem Lauf alles mit sich reißt, andererseits, daß das «Wesentliche» (*to on*) vom Zeitlauf unberührt daraus hervorragt. Die Vorsokratiker sind berücksichtigt, weil sie im Hintergrund aller auf sie folgenden «Kopfzerbrecher» als, sagen wir, Zeitgeister spuken. Sogar in der gekrümmten Raumzeit sind sie bei näherem Hinschauen wiederzuerkennen. Das ist schade, und der vorliegende Aufsatz hat vor, diesen Schaden aufzuweisen.

Etwas ist nämlich eingetreten. Die Zeit ist nicht mehr läufig und wird daher auch keine Jungen mehr haben. Sie ist alt geworden, die gute, und beginnt in den Ruhestand zu treten. Von diesem Ruhestand der Zeit haben die «Kopfzerbrecher» zwar auch geredet, sei es unter dem Namen «Fülle der Zeiten», sei es unter dem Namen *nunc stans* – jenem stehenden Jetzt, bei dem wir uns etwas Unvorstellbares vorzustellen haben –, aber gegenwärtig, da die «Fülle der Zeiten» und das «stehende Jetzt» vor der Tür stehen und einzubrechen drohen, beginnt sich zu zeigen, daß all dieses vorangegangene Kopfzerbrechen an der Sache vorbeigeht. Dieses Etwas, das eingetreten ist (oder einzutreten droht), kann mit dem Wort «Gleichgültigkeit» zwar benannt, aber nicht an die Schwelle gebannt werden. Die Zeit ist dabei, als Gleichzeitigkeit in den Ruhestand zu treten. Und obwohl die Gleichzeitigkeit selbstredend schon immer Kopfzerbrechen bereitet hat – insbesondere seit Einstein –, haben die «Kopfzerbrecher», handle es sich um Theologen, Philosophen, Physiker oder was immer,

nichts tatsächlich Interessantes darüber zu sagen. Wohl weil sie damit, im Unterschied zu uns, keine konkrete Erfahrung hatten. Wir müssen also den Versuch unternehmen, alles, was bisher zu Zeit, Zeitlauf und Fülle der Zeiten gesagt worden ist, einzuklammern, wenn wir verstehen wollen, was wir da erleben: die Gleichzeitigkeit, diese «Synchronisation» aller Orte.

Selbstverständlich läßt sich dieser Ruhestand der Zeit, ihre Fülle, ohne weiteres vermiedlichen, und es genügt zu diesem Zweck, technisch darüber zu reden. Zum Beispiel, etwas geschieht in Kiev, und sofort wissen es überall alle, wenn sie Radios und/oder Fernseher eingeschaltet haben. Dazu haben die Techniker folgende beruhigende Erklärung zu bieten: Es handelt sich nicht um tatsächliche Gleichzeitigkeit, sondern es «dauert» einige Zeit, bis die elektromagnetischen Wellen aus Kiev ins Radio dringen. Tatsächlich steht also die Zeit nicht still, sondern im Gegenteil, sie läuft viel schneller als vorher, so schnell, daß wir es gar nicht bemerken. Es ist also nichts Arges, kein Ruhestand, sondern etwas sehr Gutes, ein großartiger Fortschritt. Die uns beruhigenden Techniker finden in den Kulturkritikern unerwartete Unterstützung. Diese sagen nämlich zum Kiever Beispiel: Die Leute haben, trotz Radio, nicht sofort alles gewußt, weil Dunkelmänner – oder Hellsichtige, je nach dem Standpunkt des Kulturkritikers – den Zeitlauf aufgehalten haben. Also läuft die Zeit weiter, nichts Neues.

Ja, das ist alles richtig, aber genauer besehen ist es nicht sehr beruhigend, sondern erhöht im Gegenteil unser Unbehagen. Denn was bedeutet eigentlich die Aussage, der Zeitlauf habe sich derart beschleunigt, daß wir ihn nicht mehr bemerken? Doch wohl, daß wir die Zeit als Stillstand erleben. Und was bedeutet eigentlich die Aussage, der Zeitlauf könne aufgehalten werden? Doch wohl, daß wir nicht mehr darin schwimmen, sondern von außen her in ihn eingreifen können. Man vergleiche diese Aussagen mit jener vorsokratischen, wonach wir nicht zweimal in den gleichen Strom steigen können. Die erste, fortschrittliche Aussage besagt, daß der Strom so rast, daß wir überhaupt nicht mehr in ihn steigen können. Und die zweite, die kulturkritische, besagt, daß wir in diesen Strom

Staudämme einbauen können, in denen wir, so oft wir wollen, baden können. Die Vorsokratiker, und alle auf sie folgenden Zeitüberlegungen, sind ad acta zu legen – das ist das Neue. Nicht mehr über den Zeitlauf, sondern über Zeitstaudämme haben wir uns den Kopf zu zerbrechen. Über diese Fülle, ja Überfülle der in den Ruhestand getretenen Zeiten.

Betrachtet man einen jener Stauseen, in welchen die Zeitläufe derart rasend geworden strömen – zum Beispiel einen Fernsehschirm –, dann beginnt man zu erkennen, worüber wir uns den Kopf zu zerbrechen haben. Man bemerkt dann nämlich, daß «Gleichzeitigkeit» zuerst einmal ein geographischer Begriff ist. Auf dem Fernsehschirm rücken alle geographischen Orte dicht nebeneinander, und Kiev liegt nicht nur dicht bei Tripolis und Tokyo, sondern diese drei Orte überdecken einander, und zwar auf zwei verschiedene Arten. Einerseits drückt man auf einen Knopf, und Kiev, Tripolis und Tokyo erscheinen auf dem Schirm so nacheinander, daß sie ineinandergreifen, und der eine Ort ohne die anderen bedeutungslos zu werden beginnt. Andererseits wird es in Kürze (dank Satelliten) drei Knöpfe geben, jeder einzelne wird, gedrückt, einen der drei Orte abrufen, und diese Orte werden einander, je nach Bedarf des Empfängers, überdecken. Daher sind alle Landkarten auf eine Art unzuzeichnen, die nicht mehr von uns selbst, sondern nur von mit Plottern versehenen Computern machbar ist, was unser, sagen wir einmal, «topologisches» Weltbild umwirft.

Landkarten zeigen nämlich Distanzen. Man kann diese Distanzen nach verschiedenen Maßstäben eichen, zum Beispiel nach Kilometern (veraltete Methode); oder nach Flugstunden (spätindustrielle Methode); oder nach Flugkartenkosten in Dollars (spätkapitalistische Methode). Wir sind mit den veralteten Landkarten aufgewachsen, haben Schwierigkeiten, uns in den spätindustriellen zu orientieren, und wenn wir die spätkapitalistischen sehen, erkennen wir die Erdoberfläche nicht wieder (obwohl wir selbstredend, wenn wir reisen, anhand der spätkapitalistischen fahren). Die mit Plottern versehenen Computer werden die Distanzen in Mikrosekunden zu messen haben, aber auch in Maßstäben wie Sender-

stärke und Interferenzen, und wahrscheinlich werden noch zahlreiche andere Parameter in die künftigen Landkarten eingeführt werden müssen. Auf ihnen wird sich dann zeigen, daß der Raum von der Gleichzeitigkeit aufgefressen wurde: ein innerhalb der Gleichzeitigkeit zur Dimensionslosigkeit geschrumpfter Raum, ein Unraum.

Mit derartigen geographischen Überlegungen können wir uns jedoch nicht begnügen, sondern müssen hinzufügen, daß wir nicht mehr in diesem zum Unraum geschrumpften Raum sitzen, sondern vor ihm. Wo sitzen wir da eigentlich? Die Alten, darin den Vorsokratikern folgend, würden wohl eleganterweise sagen: Wir sitzen in der Transzendenz, im sogenannten Jenseits. Wir haben jedoch mit diesem Jenseits konkrete Erfahrung und nennen es «Lehnstuhl». Über diesen Lehnstuhl haben wir uns den Kopf zu zerbrechen und dabei wird wahrscheinlich das Wort «immateriell» nicht vermieden werden können. Denn der ganze, einst für «wirklich» gehaltene Raum, dieser öffentliche, politische Spielraum, der dank Gleichzeitigkeit zu einem unwirklichen, immateriellen Spielzeug auf dem Bildschirm geschrumpft ist, wird vom konkreten, sehr materiellen Lehnstuhl aus manipuliert. Der geographische und politische Raum wird vom konkreten, hier und jetzt stehenden Lehnstuhl aus als immateriell angesehen. Die Frage, wo wir eigentlich sitzen, findet somit die folgende Antwort: Wir sitzen hier und jetzt im Konkreten, und dabei sitzen wir einem immateriellen Spielplatz gegenüber.

In dieser Antwort wird der Begriff «immateriell» ernst genommen werden müssen. Es wird nicht genügen, darunter etwa «elektromagnetisch» verstehen zu wollen und zu sagen, auf dem Bildschirm seien die Dinge des Raums aus dem Materiellen ins Elektromagnetische ausgewandert. Man wird hinzufügen müssen, daß der Begriff «Materie» mit dem des «Gewichts» zusammenhängt und daß die auf den Bildschirm übertragene räumlichen Dinge gewichtslos werden. Wer aber «gewichtslos» sagt, sagt «unwichtig». Übrigens wird das Wort «immateriell» im Englischen häufig als Synonym für «unwichtig» verwendet. Man wird wohl zu dem Schluß kommen müssen, daß dank Gleichzeitigkeit aller Raum, und alles

in ihm, nicht nur dimensionslos, sondern auch unwichtig wurde. Daher ist «Gleichzeitigkeit» ein anderes Wort für «Gleichgültigkeit» den räumlichen, materiellen Dingen gegenüber. Der Lehnstuhl, in dem wir sitzen, dieses konkrete Hier und Jetzt, wird als der Ort der Gleichgültigkeit dem Raum gegenüber – dem, was bisher die «öffentliche Welt» genannt wurde – angesehen werden müssen. Es ist fraglich, ob sich die Verfechter der «immateriellen Kultur» darüber immer Rechenschaft ablegen.

«Gleichzeitigkeit» ist zwar zuerst einmal ein geographischer Begriff und bedeutet die Synchronisation aller Orte, so daß sie an einem immateriellen Ort zu einem Nicht-ort (U-topia) zusammenfallen und dadurch gleichgültig werden. Aber «Gleichzeitigkeit» meint selbstredend auch, daß wir unsere Geschichtsbegriffe umzudenken haben. Schon immer war ja fraglich, ob wir die Mittelschulfächer «Geographie» und «Geschichte» tatsächlich so sauber wie im Unterrichtskurriculum voneinander trennen können. Längst vor der Einsteinschen Raumzeit galt es zu fragen, ob denn Geschichte nicht eine Funktion der Geographie und/oder Geographie eine Funktion der Geschichte sei, und wie sich eigentlich Zeitgeist und genius loci zueinander verhalten. Ist Florenz ein Geschichtsprodukt oder ein Produzent von Geschichte? Diese Fragestellung erweist sich jedoch vor der einbrechenden Gleichzeitigkeit als falsch. Denn Florenz liegt ja nicht länger irgendwo in Italien, sondern es kann hier und jetzt auf meinem Schirm aufgerufen werden, und die Geschichte, die Florenz gemacht hat oder von der es gemacht wurde, liegt nicht irgendwann in der Vergangenheit, sondern sie ist eine unter den Möglichkeiten, die von mir auf meinem Schirm gegenwärtig gemacht werden können. Das geographische ebenso wie das historische Florenz liegen auf dem immateriellen Spielplatz, vor dem wir hier und jetzt im Lehnstuhl sitzen.

Geschichte erleben wir somit nicht mehr als einen Strom von Ereignissen, in dem wir schwimmen und der uns mitreißt, sondern als einen Fächer von Möglichkeiten, in den wir hineingreifen können, um Einzelheiten auszuwählen und auf unserem Schirm gegenwärtig zu machen. Nicht mehr Drama

ist die Geschichte, sondern Schauspiel (*show*), dem wir nicht nur zusehen, sondern das wir manipulieren. Obwohl wir die Geschichte täglich und nächtlich auf dem Fernsehschirm als Schauspiel erleben, weigern wir uns, aus diesem konkreten Erlebnis geschichtsphilosophische Schlüsse zu ziehen, zum Beispiel zu bedenken, daß immer häufiger den sogenannten historischen Ereignissen das Schauspielerei (Komödiantische) anzusehen ist. Nicht nur Politiker reden in Funktion unseres Schirms, sondern Terroristen entföhren Flugzeuge in dieser Funktion, und Revolutionäre opfern ihr Leben, damit wir dies auf unserem Schirm mit ansehen können. Wir weigern uns zu bedenken, daß der Lauf der Geschichte immer deutlicher auf unseren Schirm gerichtet ist, um in diesem Stausee von uns im Kreis gedreht immer wieder aufgerufen zu werden.

Wir weigern uns, unsere Geschichtsbegriffe neu zu bedenken, weil wir nicht wagen, der Endzeit die Stirn zu bieten. Dadurch würden wir nämlich zu etwa folgendem Umdenken gezwungen: «Zukunft» ist nicht länger die Richtung, in welche die Ereignisse weisen, sondern sie ist der Horizont, von dem her die Erscheinungen auf den Bildschirm gelangen. (Die florentinische Geschichte ist die Zukunft unseres Schirms.) «Gegenwart» ist nicht länger ein Punkt, den die Geschichte durchläuft, ohne sich dort aufzuhalten, sondern der unbewegte, konkrete Lehnstuhl, auf dem wir sitzen. «Vergangenheit» schließlich ist nicht mehr jener Brunnen, aus dem die Geschichte quillt und in dem sich die Erklärungen für alle Ereignisse verbergen, sondern sie ist ein Speicherort – zum Beispiel eine Videothek –, von dem aus wir die Erscheinungen auf unserem Schirm aufrufen können. Die in Ruhestand getretene Zeit, dieser konkrete Lehnstuhl des «stehenden Jetzt», steht der Zukunft und der Vergangenheit mit Gleichgültigkeit gegenüber: Sie kann beides aufrufen, gleichzeitig machen. Dem aufgerufenen Bild selbst ist nicht anzusehen, ob es aus einem Sender oder aus einem Gedächtnis – aus Zukunft oder Vergangenheit – aufgerufen wurde. Also hat es auch keinen konkreten Sinn mehr, zwischen Vergangenheit und Zukunft unterscheiden zu wollen.

Der Lehnstuhl, diese konkrete Gegenwart, die überall und immer dort ist, wo wir selbst sind, sitzt Raum und Zeit mit Gleichgültigkeit gegenüber. Denn Raum ist zum immateriellen Unort geschrumpft, und Zeit ist immaterielles Schauspiel (Schattenspiel) geworden. Einige unter den vorausgegangenen «Kopferbrechern» (auch einige Vorsokratiker) haben diesen Ruhestand der Zeit vorausgesehen und die Gottheit im Lehnstuhl sitzen gesehen. Sie hatten eben mit der schlaftrigen, gleichgültigen Lehnstuhltranszendenz keine Erfahrung. Wir, die wir dabei sind, zu Göttern zu werden, zu Wesen, welche gleichzeitig das Ende und den Anfang sehen und überall gegenwärtig sind, sind von der Fülle der Zeiten etwas weniger begeistert. So geht es wohl mit allen Utopien: Sie werden immer enttäuschender, je näher sie rücken, und sind sie eingetreten, dann wünscht man sich zurück in die guten alten Zeiten – in jene Zeiten, als wir noch in Flüssen geschwommen sind, anstatt göttergleich dazusitzen. Das ist jedoch ein technisch unmöglicher Wunsch: Wir können zwar die gute alte Zeit immer wieder aufrufen und gegenwärtig machen, aber sitzend, nicht schwimmend. Wir können zwar überall immer dabei sein, aber nirgendwo und nie darin sein. Wir haben uns damit abzufinden, daß wir dazu verurteilt sind – uns selbst dazu verurteilt haben –, alles Konkrete zu transzendieren.

Unter dem Sog der synchronisierenden immateriellen Bilder laufen die Zeitläufe immer schneller der Endzeit entgegen, und wir sind dabei, aus ihnen aufzutauchen. Zwar trafen wir noch von den Zeiten, aber der Föhn der Immaterialität wird uns unweigerlich trocken. So, als Mumien, werden wir thronen. Außer, selbstredend, ein neuer Geist käme auf, um uns zu nach-geographischem und nach-historischem Spiel zu begeistern. Das Wehen dieses Unzeitgeistes und dieses *spiritus anti-loci* ist zwar in der schwer auf uns lastenden Vorgewitteratmosphäre zu spüren, aber vorläufig lehnen wir uns noch schlaftrig zurück, um dem Gewitter auf unserem Schirm zuzusehen. Es blitzt und donnert, aber nur auf dem Schirm, und wir sitzen im Trockenen. So hat sich Parmenides das Sein (*to on*) nicht vorgestellt. Schade.

Alle Revolutionen sind technische Revolutionen.

I. *Vor der Erfindung der Schrift*

Wir sind nicht mitten in der Welt wie alle übrigen Lebewesen. Man merkt es daran, daß wir in die Welt wie von außen her hineingreifen können. Zum Beispiel können wir einen Stein aus der Welt entwenden, ihn von dort nach hier stellen, ihn hin und her wenden, um ihn zu begreifen und zu behandeln, und ihn dann umwenden und gegen die Welt verwenden, aus der wir ihn entwendet haben. Die eben geschilderten Wendungen nennt man «Arbeit», die dabei ins Spiel kommende *Wendigkeit* «Intelligenz», das Resultat «Werk», und die Gesamtheit aller bisher derart hergestellten und angewendeten Werke kann «Kultur» genannt werden. Die Frage, wie wir uns einstellen, um zugleich in der Welt und doch nicht mittendrin zu sein, wie wir zugleich insistieren und existieren, muß offen bleiben, schon weil alle bisher angebotenen Antworten darauf, zum Beispiel jene, die mit Dingen wie Geist, Seele oder Selbst operieren, sichtlich danebenhauen.

Das geschilderte Herstellen von Werken gilt nicht nur für unsere eigene Art, sondern für alle uns vorangegangenen Menschenarten, und je näher man es betrachtet, desto wunderlicher wird es. Da sitzt zum Beispiel so ein Vorkemensch, hält einen Stein in der rechten Hand, einen anderen in der linken, und haut mit der rechten so lange gegen den linken, bis dabei eine Spitze herauskommt. Nicht zu sehen sind die beiden Gehirnhälften, die diese Bewegung komplex dirigieren: die linke Hand scheint zu wissen, wie ihr Stein ist, und die rechte, wie der Stein in der linken Hand sein soll (nämlich spitz). Es handelt sich um eine Geste, die versucht, etwas, das ist, so zu behandeln, damit es werde, wie es sein soll.

Beim Arbeiten geht es um ein Verwerten von Wirklichem und ein Verwirklichen von Werten. Und so geht das seit wahr-scheinlich schon zwei Millionen von Jahren: Immer mehr Werte werden seitens der noch beinahe äffischen Vorkemenschen verwirklicht, und zwar technisch immer perfekter. Zuerst sind die behauenen Steine im Verhältnis zur Spitze massig und klumpig, dann werden sie immer leichter und eleganter. Schließlich kommt es zur ersten großen technischen Revolution: Man wirft den behauenen Stein weg und verwendet statt dessen die abgeschlagenen Splitter. Diese äußerst feinen Messer, Sägen, Feilen und Pfeilspitzen sind Folgen eines schier unbegreiflichen Umdenkens des Interesses vom Material auf den Abfall.

Und dann, vor etwa 40 000 Jahren, treten wir selbst auf die Bühne. Man sieht es an den Höhlenbildern. Wir sind nämlich Leute, die vom Herstellen zurücktreten können, um einen Überblick, eine Weltanschauung zu gewinnen. Wohin wir da zurücktreten, ist ebenso geheimnisvoll, wie daß wir existieren. Sagen wir einfach, wir sind fähig, uns zurückzuziehen, und von dort aus zu schauen. Von dort aus können wir die Welt nicht mehr fassen, weil dafür unsere Arme zu kurz sind: Die Welt ist nicht mehr manifest, handgreiflich, sondern nur noch ersichtlich, scheinbar. Dafür ist sie überblicklich. Die gewonnenen Überblicke sind subjektiv und flüchtig, es sind Imaginationen. Aber sie können intersubjektiv, symbolisiert, von anderen entziffert werden. Weiterhin können sie fixiert, mit Erdfarben auf Höhlenwänden festgehalten werden. Höhlenbilder sind Orientierungstafeln für Herstellungen.

Bilder vermitteln zwischen uns und der Welt der herzustellenden Dinge. Sie stellen diese Dinge vor, aber zugleich stellen sie sich auch vor diese Dinge. Man nennt dies «innere Dialektik aller Mediationen». Aber auch ohne derartige noble Floskeln ist deutlich, daß Bilder gefährlich sein können. Sie werden gemacht, damit wir uns an ihnen in der Welt orientieren. Doch kann sich die Angelegenheit umstülpeln. Es kann dazu kommen, daß sich die Leute statt an der Welt an den Bildern orientieren, daß sie die Bilder für wirklich und die

Welt für Imagination nehmen. Diese Umstülpung der Bildfunktion heißt «Idolatrie», und sie hat eine Umstülpung der Arbeitsgasse in «Magie» zur Folge. Man handelt in Funktion von Bildern. Die meisten von uns handeln die meiste Zeit immer noch so – sie klopfen zum Beispiel auf Holz oder spucken vor Nonnen dreimal aus –, aber einige von uns handeln manchmal auch anders, weil die folgende Erfindung gemacht wurde:

II. *Erfindung der linearen Schrift*

Umgestülpte Bilder sind undurchsichtig, weil sie das von ihnen Vorgestellte vorstellen. Dem kann abgeholfen werden. Man reiße die einzelnen Bildelemente (Pixel) aus der Bildfläche heraus und reihe sie aneinander. Das Herausreißen kann man ein «Zählen» nennen, das Aneinanderreihen ein »Erzählen«, und die dann aneinandergereihten Pixel kann man «Piktogramme» nennen. Die zerrissenen Bilder können als aufgezählt, erzählt, als beschrieben und erklärt angesehen werden, und die aneinandergereihten Piktogramme können als Texte, als Beschreibungen und Erklärungen von Bildern, gelten. Wie das zu machen ist, ist an einigen etwa 5000 Jahre alten mesopotamischen Tontafeln gut zu sehen. Es handelt sich um eine der einschneidenden technischen Revolutionen. Die Leute haben zu schreiben begonnen, um Bilder zu erklären und der Magie zu entweichen. Aber dabei ist etwas Unerwartetes herausgekommen. Der Blick auf die Welt und auf uns selbst hat sich dadurch verändert. Beim Abschaue von Bildern läßt man die Augen auf der Oberfläche kreisen. Das Bild zeigt Sachverhalte, Szenen, und das Auge muß diese Verhältnisse entdecken. Eleganter ausgedrückt, das Bild synchronisiert Informationen, und der Blick diachronisiert das Bild. Daher sieht der im Umgang mit Bildern geübte Blick überall Sachverhalte: Alles ist in reversible Verhältnisse gebunden, und die Zeit kreist darin in ewiger Wiederholung – genau wie das Auge. Das ist die magische Weltanschauung. Wenn man jedoch Texte betrachtet, dann folgt das Auge der Zeile. Eleganter ausgedrückt, der Text diachronisiert Informationen, und der Blick muß den Text synchronisieren. Der

Blick sieht nicht mehr Sachverhalte, sondern Prozesse. Der im Umgang mit Texten geübte Blick sieht überall ein Werden, alles fließt für ihn in einer eindeutigen Zeit, die aus der Vergangenheit in die Zukunft weist, ohne sich in der Gegenwart aufzuhalten. Nichts wiederholt sich, jede verpaßte Gelegenheit ist definitiv verloren. Für den Bildblick geschieht nichts, alles ereignet sich, und für den Textblick geschieht alles, und nichts kann sich ereignen. Mit der Erfindung von Texten beginnt die Geschichte, weil sich vorher alles nur ereignet hat und gar nichts geschehen konnte. Mit der linearen Schrift hat man die Geschichte erfunden.

III. *Erfindung des Alphabets*

Die Piktogramme haben sich im Verlauf der Jahrtausende verfeinert. Zum Beispiel bedeuten einige Schriftzeichen nicht mehr Bildelemente, sondern Begriffe und Worte. Vor etwa 3500 Jahren machen einige Leute am östlichen Mittelmeer (etwa in Ugarit) den folgenden Vorschlag: Von jetzt an sollen einige Zeichen nicht mehr Worte, sondern den ersten Ton dieser Worte bedeuten. Das Zeichen für Stier (semitisch «aleph») soll von jetzt ab den semitischen Ton «a», und das Zeichen für Haus (semitisch «beth») von jetzt an «b» bedeuten. Der Vorschlag beabsichtigte, mit einigen wenigen Zeichen (etwa mit 26) alle semitischen, hamitischen und indoeuropäischen Sprachen aus dem Auditiven ins Visuelle umzukodieren. Und er wurde angenommen. Eins seiner Resultate ist die westliche Zivilisation mit ihrer Philosophie, Wissenschaft und Technik.

Vor der Erfindung der alphabetischen Schrift gab es zwei Methoden, Informationen gegen das Vergessen (die Entropie) zu speichern: die orale und die materielle. Dank der oralen wurden die Informationen in Luftschwingungen gelagert, um von dort aufgefangen zu werden. Dank der materiellen wurden sie in Gegenständen gelagert, um von dort abgerufen zu werden. Die orale Methode ist die bequemere, aber sie ist unzuverlässig: Man kann sich leicht verheören. Die materielle Methode ist zuverlässiger, aber sie ist mühsam. Das Alphabet ist eine Methode, orale Informationen zu material-

sieren und die Lagerung relativ bequem zu machen. Man ritzt die Buchstaben in weichen Ton, den man nachträglich durch Brennen härtet. Damit ist ein gewaltiges neues Gedächtnis entstanden, das zugleich materiell und oral ist: die Bibliotheken. Erst seither kann ein Großteil der erworbenen Informationen aufbewahrt werden, und die Menschheitsgeschichte kann zu einer bewußten Sammlung erworbener Informationen, sie kann fortschrittlich werden. (Allerdings ist das Alphabet mittlerweile überholt: Schallplatten und Tonbänder sind bessere Transkodierungen aus Auditivem in Materielles.) Aber wie üblich hatte auch diese Erfindung unvorhergesehene Folgen. Beim alphabetischen Transkodieren aus Auditivem in Visuelles veränderte sich die Sprache, um zu Schriftsprache zu werden. Sie wurde sich der ihr innewohnenden Regeln bewußt, wurde zu regelrechter Sprache. Wer schreiben lernt, lernt richtig sprechen. Vor der Erfindung des Alphabets redete man, wie einem der Schnabel gewachsen war. Die Griechen sagten dazu: man redete mit geschlossenen Lippen, «mythisch». Nachher begann man, logisch-diskursiv zu reden. Das Alphabet zerreißt das mythische Denken und öffnet sein Feld dem logischen, philosophischen, wissenschaftlichen, technischen Denken. Dank des Alphabets gewinnt das historische Bewußtsein, das eine Folge des linearen Schreibens ist, den ihm eigenen, diszipliniert diskursiven Charakter. Wer in die Volksschule geht, um Lesen und Schreiben zu lernen, der tut dies, um das magisch-mythische Denken zugunsten eines historisch-logischen aufzugeben. (Was allerdings nicht immer erreicht wird.)

IV. *Erfindung des Buchdrucks*

Wer alphabetisch schreibt, der denkt und handelt historisch und logisch. Die weitaus längste Zeit der Geschichte konnten das nur wenige Menschen erreichen: die Elite der *litterati*. Für sie geschah Geschichte, und die meisten anderen lebten analphabetisch, magisch-mythisch, vorgeschichtlich. Die der Buchstaben mächtige Elite – etwa die Priester – lenkte die Geschichte, und die Masse ließ sich lenken, schon weil sie die Regeln der Lenkung nicht entziffern konnte. So meinte etwa

Karl der Große, er stehe über der Grammatik, während tatsächlich nicht er, sondern die Kirchenmänner die Geschichte lenkten – wie an den karolingischen Manuskripten zu ersehen ist. Nicht als ob die illiterate Menge keine Ahnung davon hätte, daß es Geschichte gibt – sie bekam etwa Bibeldialogen vorgelesen –, und nicht, als ob die Priester keine Magie trieben und keine Mythen gemurmelt hätten – magische Bilder flochten sich in ihre Manuskripte, und Mythen beeinflussten ihre Legenden –, dennoch gab es bis zur Erfindung des Buchdrucks zwei sich überlagernde Denk- und Lebensweisen: die der Schriftkundigen und die der Analphabeten (*pagani, villani*, kurz Heiden).

Buchdruck ist eigentlich keine Erfindung, sondern die Entdeckung, daß Buchstaben Typen sind, die als Prototypen zu Stereotypen vervielfältigt werden können. Auf einer ähnlichen Entdeckung beruht die industrielle Revolution: Man gräbt einen Prototyp in ein Werkzeug, und das Werkzeug drückt gegen einen vorbeifließenden Materialstrom, um daraus Stereotypen zu machen – sozusagen Sieg der mittelalterlichen Realisten, die ja behauptet hatten, daß Universalien (Prototypen) real seien. Aber die Folge dieser Entdeckung war geradezu niederschmetternd. Der bis dahin geheim gehaltene Buchstabencode wurde zuerst den revolutionären Bürgern der Renaissancestädte und dann dem Proletariat der Industriestädte zugänglich, und dadurch wurde das historisch-logische Bewußtsein Allgemeingut der ganzen Gesellschaft. Das klingt nicht entsetzlich? Aber man bedenke bitte: Die aus den Druckerpressen strömende Flut von Drucksachen hatte eine inflatorische Entwertung des Geschichtsbewußtseins zur Folge, jeder hatte eine Meinung, diese Meinung war wie eine abgegriffene Münze, und obwohl es einige Spielarten davon gab, war keine von ihnen richtig. Die Entwertung des Geschichtsbewußtseins war vom Schwinden des magischen und mythischen begleitet, und eine allgemeine Vermassung und Vulgarisierung war die Folge, wie sie etwa in Form des Nazismus oder des Stalinismus die erste Hälfte unseres Jahrhunderts verheerte.

Zugleich mit der Erfindung des Buchdrucks jedoch kam es zu

einer anderen Entwicklung. Es begann sich herauszustellen, daß Zahlen (also Zeichen für Mengen) besser als Buchstaben geeignet sind, naturwissenschaftliche Erkenntnisse zu formulieren. Die Natur ist unbeschreiblich, aber zählbar. Zahlen sind klar und deutlich, die zu Buchstaben umkodierten Sprachen dagegen können unklar und vieldeutig sein. Daher begann die Elite, immer weniger in Buchstaben und immer mehr in Zahlen zu schreiben. Im gleichen Augenblick, da die große Masse der Gesellschaft eine billige Historizität erzielte, begann die Elite, aus dem Geschichtsbewußtsein in ein anderes auszubringen.

Wer Zahlen schreibt und liest, der denkt nicht in Prozessen, sondern in raum- und zeitlosen Formen. Es hat keinen Sinn, von $1 + 1 = 2$ zu sagen, es sei um 4 Uhr nachmittags in Semipalatinsk richtig. Das formale Denken steht jenseits der Geschichte, es kann die Geschehnisse von außen formulieren. Die Algorithmen, in denen die Naturgesetze formuliert werden, sind von außen herantragene Formeln. Dank ihrer kann man Maschinen bauen oder Geschichte machen, aber sie selbst sind ungeschichtlich.

V. *Erfindung der Computer*

Wie einst die Schriftkundigen dank Geschichtsbewußtsein die magisch-mythische Menge lenkten, lenken jetzt die Zahlenkundigen dank ihres formalen Bewußtseins die vulgär-historische Menge. Und wie die Menge damals unfähig war, die Regeln ihrer Lenkung zu entziffern, so geht es ihr gegenwärtig mit den sie lenkenden Algorithmen. Sie ist sich daher gar nicht dessen bewußt, von in Zahlen verschlüsselten Gebrauchsanweisungen, Programmen und Menüs manipuliert zu werden. Hinzu kommt, daß jüngst schnelle Rechenmaschinen erfunden wurden, welche komplexe Rechenmethoden mechanisieren, dafür aber zu neuen, von Zahlen abgeleiteten sogenannten Computercodes führten. Die neue, die Geschichte der Gesellschaft lenkende Elite besteht daher nicht nur aus reinen und angewandten Mathematikern, aus Wissenschaftlern und Technikern, sondern auch aus Computerspezialisten, aus Softwareleuten, aus Systemanalytikern,

kurz aus multidisziplinären Kalkulatoren. Nachgeschichte meint, daß das geschichtliche Bewußtsein durch ein kalkulatorisch-formales überholt wird, daß statt politischen Entscheidungen Dezimalkalkulationen getroffen werden.

Aber wie üblich, auch die Erfindung der Computer hat unvorhergesehene Folgen. Die Rechenmaschinen wurden erfunden, um schnell zu kalkulieren – vor allem, um Differentialgleichungen zu renumerieren. Und siehe da, sie können auch komputieren. Sie können nicht nur Prozesse in Elemente zerlegen, also Geschichte zerstückeln, sie können auch umgekehrt Elemente zu Prozessen zusammenfügen, also alternative Geschichten komponieren. Sie können nicht nur alles zu Teilchen zerkörnern, sondern diese Teilchen dann wieder zu Kurven, zu Flächen, zu Körpern, zu bewegten Körpern rückkomputieren. Sie können neben die Welt unserer Sinne andere Welten stellen. Wie sich zeigt, ist unsere Sinneswelt eine Komputation unseres Zentralnervensystems. Unsere neuen Erfindungen können es dem Zentralnervensystem nachmachen, in Kürze sogar besser machen. Wir werden demnach zugleich oder nacheinander in verschiedenen Welten dasein können. Diese Überraschung ist so groß, daß wir weit davon entfernt sind, sie verdaut zu haben. Und obwohl wir in zahlreichen Veranstaltungen «virtuelle Räume» und «Cyberspaces» vorgesetzt bekommen und obwohl wir etwa im Golfkrieg einen Vorgeschmack darauf bekamen, sind wir noch weit entfernt davon, uns dies auch nur vorstellen zu können.

VI. *Zusammenfassung*

Seit etwa zwei Millionen Jahren gibt es ein eigenartiges Säugtier, das Werte verwirklicht. Seit etwa 40 000 Jahren kann es davon zurücktreten, um sich das Drama anzuschauen. Seit etwa 7000 Jahren erreicht das Tier eine Stufe, von der aus es sich eines Geschehens, nicht nur der Ereignisse, bewußt ist. Seit etwa 3500 Jahren wird es fähig, in die Geschichte von innen her einzugreifen. Jüngst wird es fähig, dies auch von außen her zu tun und alternative Geschichten zu machen. Damit ist die Geschichte im eigentlichen Sinn beendet, und

etwas ganz anderes, nämlich Geschichten, können beginnen. Dies alles aber kann ansichtig gemacht werden, wenn man Bilder erzeugt, die die Geste des Herstellens, des Bildermachens, des linearen und alphabetischen Schreibens, des Buchdrucks, des Rechnens, des Kalkulierens und des Computierens zeigen. Kann es ein schöneres TV-Programm geben als dieses?

(1991)

Das Modell für die geschichtlichen Ereignisse ist nicht länger die Erzählung, sondern der Film. Nunmehr kann man die Ereignisse beschleunigen, in Zeitlupe betrachten und Flashbacks vornehmen. Vor allem aber kann man das Band der westlichen Geschichte zerschneiden und neu zusammenkleben. Ich schlage vor, die 1200 Jahre zwischen 200 n. Chr. und 1400 n. Chr. herauszuschneiden, den herausgeschnittenen Streifen durch 200 neu zu komponierende Jahre zu ersetzen und den so korrigierten Film in Elitekinos laufenzulassen – in der Hoffnung, die Handlung des Films deutlicher und unterhaltbarer zu gestalten.

Tatsächlich enthält der wegzuerfende Streifen verworrene und vom Hauptthema unnötig ablenkende Szenen. Unleugbar sind darin auch schöne Szenen enthalten, welche den Filmkritikern fehlen werden. Sie werden Gestalten wie Karl den Großen und Dante vermissen und das Ausschalten von Szenarien wie Cordoba und Cluny bedauern. Aber das künstlerische Schaffen besteht gerade im Ausschalten von Überflüssigem, wie Ockham (eine der auszuschaltenden Figuren) treffend bemerkte: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*.

Betrachtet man den Film vom Standpunkt seiner Fokussierung aus, bemerkt man die folgende Struktur: Bis zum Jahr 200 n. Chr. verfolgt die Kamera einige konvergierende Stränge: Ägypten, Mesopotamien, Palästina, Griechenland, Italien. Dann fokussiert sie die Stränge auf ihren Treffpunkt: Alexandria. Ab 200 n. Chr. beginnt sie ein erratisches Travelling: Rom, Byzanz, Ravenna, Cordoba, Aachen, Palermo, Provence, Burgund, Flandern, ohne daß dabei die Absicht des Filmemachers ersichtlich wäre. Um 1400 nimmt sie die in

Alexandrien fallengelassene Bewegung wieder auf, sie richtet sie auf Florenz aus und wandert dann langsam in Richtung Nordwesten. Mein Vorschlag ist, dieses unnötige Travelling herauszuschneiden.

Die skizzierte Filmstruktur trägt die Handlung. Heterogene Themen werden in Alexandrien zu einem Hauptthema verbunden, dieses Thema wird durch Hilfsquellen bereichert, es wandert aus dem östlichen Mittelmeerbecken zum Nordatlantik, übernimmt die Herrschaft über die Erde, und in den letzten Filmszenen wird diese Herrschaft bestritten. Die Absicht der vorgeschlagenen Korrektur ist, das Hauptthema deutlicher zu machen, um dem Filmkritiker das Verständnis der letzten Szenen zu erleichtern.

Leider ist es nicht möglich, die überflüssigen 1200 Jahre einfach herauszuschneiden und die Punkte «200» und «1400» zusammenzulegen. Zwischen Alexandrien und Florenz würde ein Sprung entstehen. 200 Jahre genügen vollauf, die kulturellen und geographischen Abstand zu überbrücken, die Bibliothek organisch in die Uffizien zu übertragen. Diese 200 Jahre müssen daher komponiert werden. Es entstehen zwei Fragen: Welche Elemente der 1200 ausgeschiedenen Jahre sind zu verwerfen und welche zu bewahren? Und zweitens: Auf welche Szene soll sich der zu erzeugende Streifen richten?

Zur ersten Frage schlage ich vor: Die christliche Dialektik zwischen Athanasius und Arianismus sei beibehalten, denn sie ist für das Verständnis der Reformation wichtig. Hingegen sei dem Islam nicht erlaubt, in den Mittelmeerraum vorzudringen und Jerusalem und Alexandrien zu besetzen. Die alexandrinischen Juden seien als ständiger Gegenpol zum Christentum beibehalten. Hingegen sind die spanischen Juden überflüssig geworden: ihre Funktion der Übersetzung ist hinfallen geworden. Die alexandrinische Bibliothek ist beizubehalten: Der auf dem Verlust der Literatur fußende mittelalterliche Aristotelismus ist unnötig und verwirrend. Die alexandrinische Mystik und die Gnosis sind beizubehalten: sie erklären die barocke Hexenverfolgung und, zum Teil, die Mathematisierung der modernen Wissenschaften. Hingegen

sei der Verfall der alexandrinischen Kunst in Akademismus herausgeschnitten: Es bedarf so keiner Erklärungen mehr für die vorkarolingische Primitivierung der Kunst. Das römische Imperium ist beizubehalten, um die Latinisierung des Westens zu begreifen. Hingegen sei die Teilung des Imperiums fallengelassen: Da Konstantinopel nie gebaut wird, ist die byzantinische Kultur überflüssig geworden.

Zur zweiten Frage schlage ich vor: Man drehe den Filmstreifen in Palermo. Das ist eine für unsere Zwecke günstigere Szene. Selbstverständlich ist nicht die Stadt Friedrichs gemeint, einer Gestalt, welche, trotz ihrer Faszination, im Film nicht mehr vorkommt. Unser Palermo ist Erbin der *Magna Graecia*, es spricht italienisch, hat eine zahlreiche jüdische Bevölkerung und wird von germanischen Kaisern beherrscht – handle es sich nun um Vandalen oder Normannen.

Der geplante Filmstreifen von 200 Jahren muß etwa folgende Handlung haben: Zu Beginn des dritten Jahrhunderts haben die Araber Persien erobert, und das islamische Reich bedroht das Imperium von Osten her. Zugleich dringen Germanen ein, übernehmen die Herrschaft und verteidigen es gegen den Islam. Arabia Felix und Asia Minor gehen verloren, aber Syrien und Ägypten werden behauptet. Um den so entstandenen östlichen Limes wird die ganze 200 Jahre lang gekämpft, und das Imperium verarmt. Dies führt zur Christianisierung zuerst der armen Bevölkerung, dann der ganzen Gesellschaft. Der Kaiser Constantinus Carolus macht, um 280, das Christentum zur Staatsreligion, hat aber ständig mit dem athenischen Papst in Rom und dem arianischen Patriarchen in Alexandrien zu kämpfen. Um eine Spaltung des Reichs zu vermeiden, überträgt der Kaiser Fredericus Pius den Sitz der Hauptstadt nach Palermo. Die alexandrinische Bibliothek, die Klosterschulen und die Talmudschulen werden dorthin übersiedelt. Der ständige Fortschritt der Technik führt zum Entstehen des städtischen Bürgertums, welches sich gegen den geschwächten imperialen Zentralismus auflehnt. Das Reich zerfällt, um 380, in nur nominal dem Reich unterworfen, tatsächlich aber unabhängige Länder und Städte. Dar-

unter, als die wichtigste, Florenz. Wir sind im Jahre 400 (ex 1400) angelangt, und der herkömmliche Film kann an diesem Punkt wieder aufgenommen werden.

Es sind ereignisreiche 200 Jahre. Mühsam werden die keltischen und germanischen Elemente von der westlichen Synthese aufgesogen, und die Landbevölkerung und die germanische Aristokratie leben bis zum Ende des Filmstreifens im Grunde heidnisch. Das stark bevölkerte Ägypten bedroht den Westen von innen her mit Koptisierung. Das sich nach Indien und Turkestan ausdehnende Kalifat bedroht den Westen von außen her mit Islamisierung. Der große «Synthesator» der Epoche, Thomasius Augustinus, versucht, in einer *Summa*, alle diese Einflüsse unter dem Dach des Christentums zu vereinen. Er scheitert am Widerstand der wissenschaftlichen Tendenzen an der Universität Palermo.

Das Reich ist offiziell zweisprachig: Latein und Koine, aber tatsächlich ist die Sprachsituation komplexer. Die theologischen Texte werden aramäisch geschrieben, die esoterischen koptisch, die philosophischen und wissenschaftlichen griechisch, die politischen und juristischen lateinisch. Die Bevölkerung spricht ein vulgäres Latein und Germanisch, und diese Sprachen dienen auch der Dichtung, dem Roman und dem Theater. Die Sprachverwirrung trägt zum Zerfall des Imperiums bei und erklärt teilweise das Entstehen der einzelnen Länder.

Die offizielle Ideologie ist das in Arianismus und Athanasius gespaltene Christentum, aber ein unterschwelliger Manichäismus und Hermetismus stellt diese Ideologie in Frage. Der oben erwähnte Thomasius Augustinus (ein karthagischer Germane) versucht vergeblich, zum Kampf gegen den Manichäismus aufzurufen. Innere Kreuzzüge, religiöser Fanatismus und Judenpogrome sind die Folge. Das Thema des Thomasius Augustinus wird zweihundert Jahre später, im 6. (ex 16.) Jahrhundert, von Luther und Calvin wieder aufgenommen. Die Türkeneinfälle ins Kalifat, zu Ende des 4. und zu Beginn des 5. (ex 15.) Jahrhunderts, geben diesen Religionskriegen eine neue Färbung, und der Arianismus wird vom Protestantismus aufgesogen. Der Manichäismus bricht

im 4. Jahrhundert als Katharerbewegung an die Oberfläche, wird unterdrückt, um erst im 10. (ex 20.) Jahrhundert in Gestalt des Existentialismus wieder zu erscheinen. Der Hermetismus wird von der modernen Wissenschaft (Paracelsus, Bruno) aufgesogen und führt im 10. (ex 20.) Jahrhundert zur Gnosis von Princeton.

Die offizielle Philosophie ist der Neuplatonismus, so wie er in Palermo von Abaelardus Plotinus gelehrt wird. Er steht im Geruch der Häresie und der Judaisierung, da er zum Teil auf Philo zurückgreift. Zugleich wird er von der scientifizierenden Schule des Duns Maimonides bestritten. So beginnt sich, im Rücken der offiziellen Philosophie, der Streit zwischen Theologie und Wissenschaft abzuzeichnen.

Die Wissenschaft teilt sich in zwei Arme: die «reine» und die «angewandte». In der «reinen» Wissenschaft hält sich das euklidische System, den Einwänden gegen sein drittes Postulat zum Trotz, und es hält sich auch die aristotelische Logik, trotz aller Einwände gegen ihr «ausgeschlossenes Drittes». Dagegen wird das ptolemäische System heftig vom heliozentrischen bestritten, und unter den Gelehrten Palermos wird die Umschiffbarkeit der Erde immer glaubhafter. Von Karthago aus wird die Erforschung der Westküste Afrikas vorangetrieben, und gegen Ende der von uns zu erzeugenden Periode wird das Navigationszentrum von Karthago nach Sagres übertragen. Die Medizin macht Fortschritte und steht im Zentrum des Studiums an der Universität Palermo. In der Physik geht der Kampf zwischen Atomismus und Dynamismus (Demokrit und Heraklit) weiter, und es werden immer komplexere, vor allem hydraulische Maschinen entworfen. Der wahre Durchbruch zu einer neuen Wissenschaft wird aber auf dem Gebiet der Chemie erwartet, wo der Jungbrunnen und der Stein der Weisen gesucht werden. Eine Vorbereitung zu einer wissenschaftlichen Revolution ist im Gange.

Die «reinen» Wissenschaften sind griechisch-theoretisch, die «angewandten» weitgehend hermetisch. Die Schriften des Hermes Trismegistos, dieses ägyptischen Mondgottes Toth, der durch das Bad des Griechentums und Juden-

christentums gläubert wurde, dienen den «angewandten» Wissenschaften neben Aristoteles und der Bibel als Basis. Sie sind alchemistisch, astrologisch, kabbalistisch. Aus dem gnostischen Charakter der «angewandten» Wissenschaft wird, gemeinsam mit dem theoretischen Charakter der «reinen» Wissenschaft, die moderne Wissenschaft im 5. (ex 15.) Jahrhundert entstehen.

Die Kunstszene der zu komponierenden Periode beginnt mit der technischen Perfektion des naturalistischen Hellenismus. Der erwähnte Widerspruch zwischen Rationalismus und Mystik im Zeichen des Christentums führt zu einem Durchbruch des hellenistischen Stils in Richtung einer Transzendentalisierung ohne Verlust der künstlerischen Technik. Ein Beispiel für diese Stiländerung ist Monreale (290), aus welchem allerdings alle islamischen Elemente sorgfältig entfernt werden müssen. Ein wichtiger Schritt ist die Verwendung von Leinwand als Träger von Ölfarben, denn dies erlaubt, die in der euklidischen Geometrie enthaltene Perspektive künstlerisch auszuwerten. Genannt sei der Maler Simonius Martinus (283–344). In der vulgären Dichtung weicht der Alexandriner der *trova*, einer in Palermo erfundenen gebundenen Sprache. Was die Musik betrifft, so fußt sie weiterhin auf jüdischer Liturgie, wird aber in der *ars nova* mathematisch umgeformt. Zu nennen ist der Mailänder Dichter-Komponist Ambrosius Macaldus, kurz *Machaut*, 300–377. Allgemein läßt sich sagen, daß die alexandrinische Kunst, nach ihrer Verchristlichung in Palermo, organisch zur Renaissance führt.

Das hier vorgeschlagene Ersetzen des mittelalterlichen Filmstreifens durch neue 200 Jahre erlaubt, zahlreiche bisher undurchsichtige Zusammenhänge der Handlung zu klären. Und dies nicht nur im besonderen Fall der Renaissance, welche nicht länger als Wiedergeburt eines ideologisierten Roms und Athens erscheint, sondern als notwendige Fortführung der alexandrinischen Synthese. Viele andere moderne Phänomene können nun in ihrem Kontext erkannt werden, zum Beispiel die Reformation als die Fortsetzung jener inneren Dialektik, welche das Christentum seit seinem Entstehen

kennzeichnet. Oder man sieht im Barock die Fortsetzung der alexandrinischen Spannung zwischen Rationalismus und Mystik. Die moderne Wissenschaft erscheint nicht mehr als «spontane Generation», sondern als revolutionäre Folge der alexandrinischen Wissenschaften. Vor allem aber werden die letzten Szenen des Films verständlich: jetzt, am Ende des 10. Jahrhunderts, sehen wir dem Millenium, dem Ende der Filmhandlung, entgegen.

Dank unserer Korrektur ist der Film «Westliche Geschichte» konsistent, intellektuell zufriedenstellend, und ästhetisch annehmbar geworden. Inkonsistente, unlogische und widerliche Elemente sind herausgeschnitten worden. Es läßt sich allerdings fragen, ob nicht gerade das Inkonsistente, das Unlogische und Widerliche, kurz das Absurde, das Wesen des Films ausmachen und ob nicht gerade in dieser Absurdität der Geschichte eine Hoffnung liegt, nämlich jene, daß alle vernünftigen «Prospektiven» scheitern müssen. Vielleicht, da wir ja am Ende des 20., und nicht des 10. Jahrhunderts stehen, gehen wir, trotz allem, dem Millenium doch nicht entgegen?

Die Erfinder des bei uns üblichen Kalenders teilten den Zeitlauf in zwei ungleiche Hälften: vor und nach Christus. Und jetzt nähert sich darin das Jahr 2000. Das ist eine runde Zahl, wenn man sich ihre drei Nullen ansieht. Aber die Rundung der Zahl – ihr ästhetischer Aspekt – reicht nicht aus, um die immer lauter werdende Werbung dafür zu erklären. Es gibt nämlich Leute, die von der Wende ins dritte Jahrtausend nach Christus etwas erwarten. Nach altem Sprachgebrauch heißt diese Art von Erwartung «Millenarismus». Das ist eine abenteuerliche Erwartung: zugleich Furcht und Hoffnung. Man braucht kein allzu feines Gehör, um sie aus dem gegenwärtigen Lärm herauszuhören.

Die Erfinder unseres Kalenders hielten die Fleischwerdung Gottes für das einschneidende Erlebnis. Sie glaubten nämlich, daß wir Erben einer Sünde sind, die von Adam und Eva begangen wurde. Das ist eine fürchterliche Lage: nichts als sündigen zu können (*non peccare non posse*). Aber Gott in Seiner unendlichen Liebe hat Sich entschlossen, uns von dieser Erbsünde zu erlösen, sie auf sich zu nehmen. Zu diesem Zweck ist er an einem spezifischen Ort zu einer spezifischen Zeit («unter Pontius Pilatus») Fleisch geworden. Wer daran glaubt und wer von diesem Fleisch symbolisch genießt, der kann und muß nicht mehr sündigen (*peccare non posse*). Daher zerspringt der Zeitlauf in zwei unvergleichbare Hälften: vor und nach unserer Erlösung.

Das ist eine unglaubliche Geschichte, schon weil nicht einzusehen ist, warum Gott die Sünde zunächst verhängt hat, um sie dann abzuschaffen. Aber gerade weil die Geschichte ungläublich ist, erlöst der Glaube an sie den Gläubigen (*credo*

quia absurdum). Aber die Geschichte hat vom Kalenderstandpunkt aus einen Haken. Wenn man nämlich nicht sündigen kann, dann kann einem nichts geschehen. Die Geschichte ist dann an ihrem Ende angelangt. Wie kann es also überhaupt eine Zeit «nach Christus» geben? Und tatsächlich glaubten Jesus und die Leute um ihn, die Endzeit zu erleben. Als nach seinem Tod alles weiterzulaufen schien, mußten die Kalendererfinder für die Zeit nach Christus eine Erklärung finden. Sie fanden sie in der jüdischen Tradition, in welcher Jesus selbst stand. Dort heißt es nämlich in etwa: Der Messias wird nach seiner Ankunft den Teufel in einem katastrophalen Krieg bestegen und nachher ein tausendjähriges Reich des Friedens errichten. Da Jesus der Messias ist, kann laut dieser Prophetie mit einer weiteren Fortdauer der Welt für tausend Jahre gerechnet werden. Nur war diese millenaristische, «chilastische» Erklärung etwas ungemütlich. Sie wirft unbehagliche Fragen auf, zum Beispiel nach dem Antichrist (dem Teufel), nach dem katastrophalen Krieg und nach dem tausendjährigen Frieden. Sie wurde daher mit der Zeit zugunsten einer anderen Erklärung aufgegeben: Die Erlösung war kein historisches, sondern ein innerliches Ereignis («Gott ist in meinem Herzen gekreuzigt worden»), und die Geschichte konnte nach Christus weiterlaufen. Die millenaristische Erklärung wurde als *opinio iudata* verpönt – wovon die Nazis mit ihrem tausendjährigen Reich allerdings nichts zu wissen schienen. Trotzdem ist die Erwartung, es werde zu einer kosmischen Katastrophe kommen und dieser werde ein utopisches tausendjähriges Reich folgen, nie völlig verklungen, selbst als das Jahr 1000 – also das eigentliche Millennium – ziemlich sang- und klanglos vorüberging. Diese apokalyptische Erwartung schwingt in zahlreichen populistischen Bewegungen mit, und sie begleitet wie ein Unterton die Geschichte.

Das ist überraschend, denn zwischen dem Jahr 1000 und dem jetzt heranrückenden Jahr 2000 hat sich die kopernikanische Revolution ereignet. Das existentiell Entscheidende an ihr war nicht, daß sie die Sonne ins Zentrum des Planetensystems gerückt hat, sondern daß sie aus der Erde einen Himmels-

körper (Planeten) gemacht hat. Damit hätte nämlich eigentlich jedem Millenarismus der Garaus gemacht werden müssen. Und zwar aus den folgenden Gründen:

1. Das tausendjährige Reich ist das Reich des Himmels auf Erden, aber die Erde befindet sich ja als Himmelskörper bereits im Himmel.
2. Das tausendjährige Reich ist ein messianisches Reich, aber warum sollte der Messias auf einem zweitrangigen Planeten anstatt im Weltzentrum erscheinen?
3. Die astronomische Zeit, in welcher sich die Erde dreht, wird in Milliarden von Jahren gerechnet, und ein tausend Jahre währendes Reich ist im Vergleich dazu eine jämmerliche Geschichte.

Der Millenarismus hat die kopernikanische Revolution trotzdem überstanden. Die Erde ist zu einem Himmelskörper geworden, als sich herausgestellt hatte, daß es im Himmel nicht himmlisch zugeht. Vorher hielt man die Himmelskörper für perfekte Kugeln und die Erde mit ihren Bergen und Tälern für einen unvollkommenen runzeligen Körper. Daher konnte man beten, Gottes Wille mögen auf Erden wie im Himmel geschehen: um die irdischen Unvollkommenheiten zu beheben. Aber dann stellte man nicht nur Berge und Täler auf dem Mond und dem Mars fest, sondern sogar Flecken auf der Sonne. Also konnte, wenn man von einem himmlischen Reich sprach, das Wort «Himmel» nicht mehr wörtlich (astronomisch) genommen werden. Die Bedeutung von «Himmel» verschob sich und begann ein Reich der Wünsche zu meinen. Ein Reich, in welchem all unsere Wünsche in Erfüllung gehen. Das tausendjährige Reich begann immer mehr einem Schlaraffenland zu ähneln.

Und auch die «tausend Jahre» wurden zu einer Metapher. Als der Millenarismus im Judentum entstand und auch als er ins Christentum übertragen wurde, waren tausend Jahre eine gewaltige Größenordnung. Die Welt war damals etwa fünf-tausend Jahre alt, und das war eine unüberblickbare, aber dennoch menschlich bedeutsame Dauer. Zum Beispiel trennten damals etwa hundert bis zweihundert Generationen die

Menschen von Adam und Eva, und es hatte einen Sinn, von der Erbschaft einer Sünde zu sprechen. Gegenwärtig wird das Alter der Welt auf etwa 15 Milliarden Jahre geschätzt und jenes der Gattung «Mensch» auf mindestens 2 Millionen. Das sind menschlich bedeutungslose Dimensionen, und es ist bei ihnen geradezu lächerlich, von der Erbschaft einer Sünde zu sprechen – außer man verstünde die Sache genetisch. Jedenfalls sind tausend Jahre eine Größenordnung, die dabei nicht ins Gewicht fällt. Wenn also fortan von einem tausend-jährigen Reich gesprochen wird, dann meint man damit eine sich jenseits aller Futurierbarkeit erstreckende Dauer – eine Ewigkeit. Das tausendjährige Reich begann einer extrapolierten Kurve zu ähneln.

Die millenaristische Erwartung hat demnach die kopernikanische Revolution überlebt, weil sie aus dem jüdisch-christlichen Kontext in einen profanen übertragen wurde. Sie erwartete nicht mehr das himmlische Reich des Messias auf Erden, sondern jetzt ein Schlaraffenland von unbestimmbarer Dauer. Und dies geschah nicht etwa, weil die Religion von der Wissenschaft verdrängt wurde und die Menschen daher ihre Erwartungen vom Glauben auf den technischen Fortschritt verschoben. Im Gegenteil, der Millenarismus verschob sich aus der Religion in einen völlig antiwissenschaftlichen Aberglauben. Man kann den gegenwärtigen Millenarismus als eine Verkütschung des Propheten Jeremias, der Apokalypse des Heiligen Johannes, der Theologie der Kirchenväter und der Mystik eines Joachim von Fiore definieren. Das ist aber deswegen noch nicht zu belächeln und auf die leichte Schulter zu nehmen. Nichts ist nämlich entsetzlicher als die Dummheit der Leute.

Der gegenwärtige Millenarismus ist zwar im Vergleich zum ursprünglichen auf den Hund gekommen, aber die Grundstruktur ist dennoch die gleiche geblieben: nämlich die Erwartung zuerst einer kosmischen Katastrophe und dann des Himmelreiches auf Erden. Das Gefährliche an der Sache ist, daß bei einem profanen, verkütschten Millenarismus die Katastrophe herbeigewünscht wird, ja sogar willentlich herbeige-

führt wird, um dem Himmelreich den Weg zu ebnen. Zwei Beispiele aus der jüngeren Vergangenheit können dies beleuchten.

Das erste ist das des Nazismus: Das «Dritte Reich», von dem dabei die Rede war, meinte oberflächlich ein Reich, das auf das «erste» (das Heilige Römische) und das «zweite» (das wilhelminische) folgte. Aber der Begriff «drittes Reich» ist seiner Konnotation nach grundsätzlich millenaristisch, was erklärt, warum die Nazis oft vom «tausendjährigen Reich» sprachen. In seinem ursprünglich religiösen Kontext meint das «dritte Reich» jenes des Heiligen Geistes, als Folge des «ersten», des Vaters, und des «zweiten», des Sohnes. Daß das Reich des Heiligen Geistes das messianische Reich ist, ist aus der jüdischen Mystik ersichtlich. Dort spricht man von einer «Zerstreuung des Geistes» und vom Messias als jener erlösenden Kraft, welche den Geist wieder zu Gott zurückführt. Das «dritte Reich» ist demzufolge die Rückkehr Gottes zu Sich selbst, eine Art von transzendentalen Zionismus. Das ist der ursprüngliche Millenarismus im Kern des nazistischen Kitsches.

Nur ist im Nazismus diese Hoffnung auf das «dritte Reich» mit der Furcht vor einer ihm vorangehenden Katastrophe gekoppelt. Das «dritte Reich» kann nur kommen, wenn vorher alles in Flammen aufgeht. Der Krieg, in den die Nazis die Welt stürzten, mag von allen halbwegs vernünftigen Menschen von vornherein als verloren erkannt worden sein, aber sie waren vom Millenarismus geblendet. Sie haben ihn unternommen, um das «dritte Reich» verwirklichen zu können. Dasselbe gilt in noch stärkerem Maße für die Judenfrage. Das Quälen, Erniedrigen und Töten von vier Millionen unschuldigen Menschen mag vielen Leuten als entsetzliches Verbrechen erschienen sein, aber es war eben nötig, um das «dritte Reich» zu errichten. Dabei mag halb bewußt auch mitgespielt haben, daß einige Nazis im Judentum den ursprünglichen Millenarismus und im eigenen Nazismus dessen verkitschte Simulation wiedererkennen mußten.

Kurz, der Nazismus hat eine bis dahin unvorstellbare Katastrophe für die Menschheit provoziert, weil laut der Grund-

struktur des Millenarismus dies die Voraussetzung dafür war, ein «drittes Reich» errichten zu können.

Das zweite Beispiel für die Gefahr eines profanen Millenarismus ist weit komplexer als das erste, weil der Marxismus weit weniger dumm ist als der Nazismus. Dafür ist dieses zweite Beispiel noch lehrreicher als das erste. Es geht dabei um das Errichten einer «kommunistischen Gesellschaft», der sich die Geschichte asymptotisch nähert, ohne sie je völlig erreichen zu können. Für den Marxismus ist der Mensch ein der Natur entfremdetes Wesen, ein sie verneinendes Wesen, ihre «Antithese». Er kann jedoch den Widerspruch zwischen sich und der Natur dank Arbeit überbrücken. Durch Arbeit vermenscht er die Natur und naturalisiert sich. Aber Arbeit macht Arbeitsteilung nötig, und Arbeitsteilung hat Klassen zur Folge, die sich gegenseitig bekämpfen. Die kommunistische Gesellschaft ist eine Situation, in welcher die Natur völlig humanisiert ist und der Mensch völlig naturalisiert. Daher ist theoretisch keine Arbeit mehr nötig und damit jeder Klassenkampf behebbar. So eine Situation aber ist nie gänzlich erreichbar, weil die Natur unbegrenzt ist und immer ein Rest nicht vermenschlichter Natur übrig bleibt und weitere Arbeit notwendig macht.

Unschwer ist in dieser Ideologie der Millenarismus wiederzuerkennen, und das haben die Theoretiker des Marxismus auch nie geleugnet. Nur meinten sie, den Millenarismus aus der Religion in die Wissenschaft gehoben zu haben, und waren darin im Irrtum. Keine wissenschaftliche Disziplin, weder jene der Natur noch jene der Sozialwissenschaften, erlaubt, eine kommunistische Gesellschaft vorauszusehen: Es handelt sich um einen profanen Millenarismus und daher auch um die Vorstellung, eine Katastrophe (ein «letztes Gefecht») müsse der Errichtung des Millenniums vorangehen. Die unerhörten Verbrechen des Stalinismus können genauso wie alles andere, das sich in Osteuropa und andernorts unter dem Titel «Marxismus» ereignet hat und noch immer ereignet, nur im Kontext des Millenarismus verstanden werden. All dies war und ist nötig – die Marxisten würden sagen: «nach der ehernen Notwendigkeit der Geschichte» –, um

dem Errichten einer tatsächlich menschenwürdigen, das heißt engelgleichen, himmlischen Gesellschaft, einem «tausendjährigen Reich» den Weg zu ebnen.

Die beiden angeführten Beispiele sind miteinander unvergleichbar. Das erste zeigt die Bosheit der Dummheit, das zweite die Verblendung des ideologischen Denkens und Handelns. Aber unter dem Zeichen des profanierten Millenarismus sind die beiden Beispiel schlagend. Sie sind beide ohne die im Judentum angelegte, im Christentum ausgearbeitete und dann in einen antiwissenschaftlichen Aberglauben abgeglittene Erwartung einer Katastrophe und des Himmelreichs auf Erden nicht denkbar. Die beiden Beispiele wurden gewählt, nicht nur, weil sie sehr beeindruckend die Gefahr eines solchen Aberglaubens vor Augen führen, sondern auch, weil sie beide überholt sind. Die Verkäufer des Jahres 2000 werden andere Spielarten anzubieten haben.

An verfügbaren Bestandteilen von Katastrophen und Himmelreichen besteht gegenwärtig kein Mangel. Man kann durchaus eine ganze Reihe von Millennien bauen, um sie der kauflustigen Menge anzubieten. Und man verfügt zu diesem Zweck über zehn Jahre, die uns von der Jahrtausendwende trennen. Jetzt ist also der gebotene Augenblick, um die Werbung für das dritte Jahrtausend anzukurbeln. In zehn Jahren wird es dafür zu spät sein, weil dann niemand mehr bereit sein wird, einem so etwas abzukaufen. Denn im Jahr 2000 wird man leider oder glücklicherweise feststellen müssen, daß es ein Jahr ist wie eben alle anderen. Wir können daher mit Zuversicht einer im Verlauf dieses Jahrzehnts sich zu einer Lärwine steigenden Werbekampagne entgegensehen, die sich gegen Ende des Jahres 2000 – wohl zwischen Weihnachten und Neujahr – hysterisch überschlagen wird, um dann im Sand zu verlaufen. Wir gehen einem Jahrzehnt eines übersteigerten Millenarismus und dann vielleicht einem Abflauen der millenaristischen Ideologie entgegen, einem Jahrzehnt eines übersteigerten, aber verkitschten Millenarismus. Das muß bei allen Futurierungen und Voraussagen mitgedacht werden.

Es ist das Wesen des Kitschs, widersprüchliche Elemente aneinanderzulegen, ohne daß sie ein Ganzes bilden. Ein Beispiel dafür ist eine transparente Füllfeder, durch die man das Bild des Petersdoms in Rom sieht, auf den es schneit, wenn man die Füllfeder schräg hält. Es ist daher zu erwarten, daß die Verkäufer des Milleniums möglichst viele der herumliegenden Bestandteile möglicher Katastrophen und Himmelreiche zusammenklauen werden, um daraus ein durch die Medien zu vermitteltes Millennium zurechtzubasteln. Das entspricht übrigens auch der Grundstruktur der Medien, ihrem Mosaikcharakter: so viele aneinandergelobte Sensationen wie möglich. So ein zusammengeklebtes Mosaik-Millennium ist, da es kein Ganzes bildet, hier und jetzt nicht abzusehen. Wir können hier und jetzt nicht wissen, was die Leute – und wir selbst – im Jahr 1999 vom Jahr 2000 erwarten werden. Aber wir können und müssen uns einen Überblick über die herumliegenden Bausteine dieses Millenniums verschaffen. Dabei bietet sich etwas das folgende Bild:

Da gibt es zuerst einmal die Ruinen jüngst und früher zerfallener Millenarismen. Sie werden ins neue Millennium eingebaut werden müssen, schon um abgeräumt werden zu können. So wird man etwa den marxistischen Klassenkampf mit dem liberalistischen Konkurrenzgedanken – zum Beispiel als «freien sozialen Markt» – irgendwie verkleben müssen. Oder den nazistischen Rassenbegriff mit dem antikolonialistischen Begriff des Eurozentrismus – als «Schwarz ist schön» zum Beispiel. Solche Collagen aus herumliegenden Abfällen werden mit weiteren Collagen, etwa der «Theologie des Widerstands» oder «dem Tao der Wissenschaft», zusammengefügt werden müssen, um Bestandteil des neuen Millenarismus zu werden. Die neuen Millenaristen werden Neomarxisten, Neoliberalen, Neonazis, Neokolonialisten und so weiter zugleich zu sein haben. Und sie werden aus diesem «Neo» sowohl die hereinbrechende Katastrophe als auch das darauffolgende Schlaraffenland abzuleiten haben.

Viel interessanter jedoch als all diese «Neos» sind die neuen, um uns herumliegenden millenaristischen Brocken, die wir noch nicht kennengelernt haben. Da alles Neue fürchterlich

ist – nicht weil es so ist, wie es ist, sondern weil es neu ist –, haben wir die Tendenz, diese Brocken als Symptome einer Katastrophe anzusehen. Aber sie können ebenso gut als Bausteine des künftigen Himmelreichs verwendet werden. Dafür einige Beispiele:

Man beginnt die Struktur der genetischen Information zu kennen und sie zu manipulieren, noch bevor man sie gänzlich erkannt hat. Dies kann in eine künftige apokalyptische Sicht eingebaut werden, in der Monstren und Ungetüme, über die wir die Kontrolle verloren haben, die Menschheit auffressen werden. Aber es ist ebenso gut möglich, eine Zweite Industrielle Revolution voranzusehen, infolge derer wir von belebten Werkzeugen bedient werden und uns womöglich mit ihnen paaren.

Die Ergebnisse der Hirnforschung sind zwar noch fragmentarisch, aber sie können bereits jetzt mit der elektronischen Technik gekoppelt werden, um Roboter und sogenannte «künstliche Intelligenzen» zu ergeben. Dies kann als eine hereinbrechende Katastrophe gedeutet werden, durch die die Menschen als Handelde und Denkende von Maschinen ersetzt und daher überflüssig werden. Genausogut läßt sich jedoch voraussehen, daß uns solche Maschinen von der Notwendigkeit der Arbeit und von allen mechanisierbaren Denkprozessen befreien werden, so daß wir endlich schöpferisch werden können.

Es beginnt möglich zu werden, aus Energie durch Nuklearfusion Materie («Plasma») herzustellen und dabei riesige Quantitäten von Energie freizusetzen. Das kann so aussehen, als ginge nicht nur die Menschheit, sondern das Leben auf der Erde – und der Erdball überhaupt – einem Wagnerischen Flammentod entgegen. Aber ebenso gut kann man glauben, von da an werde alle Energie endlich kostenlos und die Herstellung alternativer Materieformen (alternativer Welten) möglich werden.

Um einige weniger «technische» Beispiele zu geben: Die Menschheit vermehrt sich explosiv, weil die Kindersterblichkeit schrumpft und die Leute älter werden. Daraus läßt sich schließen, daß die Leute einander umbringen werden, sobald

die ganze Gegend so aussehen wird wie gegenwärtig die Strände, Skipisten, Parkplätze und die unterentwickelten Städte. Ebenso läßt sich daraus schließen, daß man endlich das Meer zur Ernährung heranziehen wird (Plankton), daß dadurch alle Felder und Wiesen für Menschenwohnungen frei werden und der Erdball zu einem Spielplatz der Menschenkinder wird.

Im Zusammenhang damit zeigt sich, daß die Menge des Abfalls steigt, daß es immer länger dauert, bevor er in die Natur zurückkehrt. Das kann als eine katastrophale Verschmutzung und Vernichtung der Lebenswelt gedeutet werden, und es kann vorausgesehen werden, daß wir in Kürze am eigenen Abfall ersticken und darin ertrinken werden. Ebenso gut läßt sich voraussehen, daß der Abfall rezykliert wird – in Kultur zurückverwandelt – und daß wir einer völligen Kultivierung der Natur entgegengehen, wobei sich die ganze Erde in einen paradiesischen zoologischen und botanischen Garten verwandelt.

Der hungerrnde Süden beginnt, sich gegen den in nie vorher erreichtem Reichtum schwellenden Norden zu erheben. Das kann als ein Barbareneinfall der Farbigen und Analphabeten angesehen werden, dessen Folge der Untergang aller jener Werte ist, die für die Weißen und Zivilisierten das Leben lebenswert machen. Genausogut läßt sich erwarten, daß die verderbliche Trennung der Menschheit in Völker, Rassen und Religionen dabei ist, überholt zu werden, daß sich alle Kulturen zu einer Überkultur synthetisieren und wir einer Epoche der allmenschlichen, technisch und ökonomisch un-terstützten Brüderlichkeit entgegengehen.

Nichts einfacher und nichts sensationeller, als auf diese Weise Beispiele bis zum Überdruß aufzuzählen. Das Interessante an ihnen ist nicht, was sie dem kühlen «wissenschaftlichen» Denken sagen. Für das Bedenken des heranrückenden Jahres 2000 ist es nicht interessant zu wissen, was eigentlich Disziplinen wie die Genetik, die Neurophysiologie, die Nuklearforschung, die Bevölkerungsstatistik, die Ökologie oder die Kulturkritik sagen und machen. Interessant ist nur, was sich

millenaristisch daraus machen läßt. Da der gegenwärtige Millenarismus Kitsch ist, verwandelt er diese neuen Aussagen und Befunde zuerst in katastrophale Drohungen, dann klebt er diese Katastrophen aneinander, erhebt sie zu Symptomen eines neuen Himmelreiches, und schließlich macht er aus dem ganzen Gebräu das heranrückende dritte Jahrtausend.

Man kann, wenn man dies liest und bedenkt, die Achseln zucken. Das ist doch alles nur ein Blendwerk und wird mit dem ersten Januar des Jahres 2001 wieder von der Bühne verschwinden. Und all die oben aufgezählten und nicht aufgezählten alten und neuen Faktoren werden, unter völliger Ignorierung des Jahres 2000, die in ihnen angelegten Möglichkeiten zum Teil entwickeln, zum anderen Teil wieder fallen lassen. Man kann demnach das Jahr 2000 und den um dieses Jahr gewobenen Millenarismus verachten, um sich davon den Blick nicht trüben zu lassen.

Aber so leicht ist die Sache nicht abzuschütteln. Dieser Aufsatz hat versucht zu zeigen, daß der Millenarismus eine der Wurzeln unserer Kultur ist, daß er unter den verschiedensten Masken immer wieder auftaucht, daß er sich nie völlig unterdrücken läßt und daß er, obwohl Blendwerk, die harten Tatsachen gelegentlich fundamental beeinflusst. Dazu einige abschließende Bemerkungen:

Mag sein, daß der Millenarismus eine jüdische Prophetie ist oder auch aus früheren Quellen ins Judentum aufgenommen wurde. Jedenfalls ist die Erwartung einer kosmischen Katastrophe und eines darauffolgenden tausendjährigen Reiches, diese apokalyptische Erwartung, für die westliche Kultur charakteristisch, und sie ist weder mit Utopien noch mit katastrophischen Pessimismen zu verwechseln. Vielleicht ist das spezifisch okzidentale Geschichtsbewußtsein darauf zurückzuführen. Das Judentum selbst, aber auch das Christentum und der Islam, sind von diesem Chiliasmus getragen, und er verbirgt allzuoft den eigentlichen Kern des religiösen Denkens, nämlich die Öffnung zum ganz anderen. Man kann sagen, daß der Millenarismus die Schattenseite der westlichen Religiosität ist, weil er sie ins diesseitige Banale herunterreißt (eben bis zum mit dem Lamm schlafenden Löwen).

Im Verlauf der Geschichte hat dieser Millenarismus wechselnde Formen angenommen und ist im großen und ganzen dabei immer profaner geworden. Das Christentum selbst kann als Ausdruck des jüdischen Millenarismus angesehen werden und ebenso eine ganze Reihe spezifischer häretischer Bewegungen innerhalb des Christentums, zum Beispiel jene der Albigenser, der Adamiten, der Wiedertäufer. Auch innerhalb des Judentums sind solche Bewegungen, etwa die des Sabbatismus oder überhaupt des Messianismus, zu verzeichnen. Zuerst war solchen Millenarismen etwas Mystisches eigen, aber mit der Zeit blieb davon immer weniger. Außerdem war zuerst jeder Millenarismus irgendwie – wenn auch locker – mit der Jahreszahl 1000 verbunden, um diese Verbindung später zu verlieren.

In der jüngeren Vergangenheit hat diese apokalyptische Denkart versucht, die Verbindung mit ihrer jüdisch-christlichen Wurzel zu durchschneiden. Es ist den hier erwähnten Beispielen des Nazismus und Marxismus und dem nicht erwähnten des Panlawismus kaum noch anzusehen, daß sie eigentlich von Jeremias kommen. Trotzdem ist deutlich, daß diese Massenbewegungen nur deshalb so gewaltige Umwälzungen haben hervorrufen können, weil sie auf sehr tiefliegende Motive zurückgehen.

Nun nähert sich das Jahr 2000, und um diese symbolische Form beginnen sich diese tiefliegenden Motive zu ranken. Dieses Gewebe wird im Verlauf unseres Jahrzehnts immer dichter werden, es wird uns den Blick auf die Ereignisse immer mehr verhüllen und es wird die Ereignisse selbst in sein Gespinnst hineinziehen. Vielleicht sind die jüngsten Ereignisse im Islam als derartige Entwicklungen zu verstehen. Es bleibt uns nichts übrig, als uns zu ducken und das Zerreißen des Gewebes im Jahr 2001 abzuwarten, in der völlig anti-apokalyptischen Hoffnung, daß das Millennium, so wie es beginnt, verkauft zu werden, keine allzu verheerende Katastrophe zeitigt.

(1990)

Wer vom Ende der Geschichte spricht, müßte eigentlich sagen können, was er meint, wenn er von Geschichte redet. Aber gerade das ist grundsätzlich nicht möglich. Es ist unfair, von Historikern und Posthistorikern eine eindeutige Definition des Begriffs Geschichte zu erwarten. Die Erklärung dafür ist die Doppelsinnigkeit des Begriffs und die Unentwärtbarkeit dieser beiden Sinne. Im ersten Sinn meint das Wort einen Prozeß, einen Vorgang. Im zweiten meint es eine Erzählung. Scheinbar handelt es sich dabei um zwei völlig verschiedenen Bedeutungen, aber gibt es denn Vorgänge, von denen niemand erzählt hat? Das ist eine metaphysische Frage. Andererseits, gibt es Erzählungen, die von etwas anderem als Vorgängen handeln? Das ist eine rhetorische Frage. Um dies radikaler zu sagen: Damit ein Vorgang als solcher wahrgenommen wird, muß er erzählt werden. Und damit eine Erzählung Erzählung ist, muß etwas vorgehen. Jeder Versuch, Geschichte im ersten Sinn von Geschichte im zweiten Sinn deutlich zu trennen, also Historie von Historiographie, *history* von *story*, muß Verwirrung stiften anstatt sie zu beheben. Hinzu kommt, daß das Erzählen von Geschichten selbst Teil jener Geschichte ist, von der erzählt wird, mit anderen Worten, daß Erzählungen Geschichte machen. Der Trojanische Krieg ist ein Teil der Geschichte, und das hat er der *Ilias* zu verdanken. Und die *Ilias* ist ein Teil der Geschichte, und das hat sie dem Trojanischen Krieg zu verdanken. An dieser Tatsache können zwar weder die archäologische Forschung Schliemanns noch die philologische der Homerinterpreten etwas ändern, aber sie können dennoch die Doppelsinnigkeit des Begriffs «Geschichte» vor Augen führen.

Posthistoriker, Leute, die vom Ende der Geschichte erzählen,

sind notwendigerweise Geschichtenerzähler. Wenn sie vom Ende der Geschichte erzählen, machen sie Geschichte. Es sieht so aus, als seien sie in ein geradezu sophistisches Paradox verstrickt, so ähnlich wie jemand, der vom Ende der Philosophie spricht und mit dieser philosophischen Aussage die Philosophie vorantreibt. Dennoch ist es nicht widersprüchlich, vom Ende der Geschichte zu sprechen. Denn Erzählungen sind ja nicht endlos, sondern sie haben ein Ende. Man kann Erzählungen geradezu in kurze und lange aufteilen: *short and long stories*. Demnach meinen die Posthistoriker wohl, daß überhaupt alle Erzählungen sich ihrem Ende nähern. Daß künftig nichts mehr erzählt, sondern nur noch aufgezählt oder bildlich geschildert werden wird: nur noch Statistiken oder elektromagnetische Bildaufzeichnungen gemacht werden. Und wenn nichts mehr erzählt wird, wird auch nichts mehr geschehen. Die Posthistoriker meinen, daß die an sie gerichtete Frage, was nach dem Ende der Geschichte komme, ebenso absurd ist, wie die an Scheherezade gerichtete, was denn nach der tausendundersten Nacht komme.

Stellen wir uns einmal naiv und tun so, als wüßten wir, was wir mit «Geschichte» meinen: nämlich Vorgang. Also gibt es nur eine einzige Geschichte. Denn jeder Vorgang ist Nachgang eines Vorhergegangenen und Vorhergang eines Nachgangs. Jeder Vorgang ist in einen einzigen riesigen Vorgang eingebettet. Nennen wir diese eine, einzige Geschichte «Naturgeschichte» und tun wir so, als wüßten wir nicht, daß es eine Disziplin gibt, die diese Naturgeschichte erzählt, nämlich die Naturwissenschaft. Tun wir so, als wüßten wir nicht, daß es keine Naturgeschichte ohne eine Naturwissenschaft und umgekehrt gäbe. Dieses Tun-als-ob fällt uns nicht schwer, denn wir wissen ja tatsächlich nicht, ob wir es wissen.

Es gibt eine relativ einfache Gleichung, jene des zweiten Grundsatzes der Thermodynamik. Sie erzählt die ganze riesige Naturgeschichte. In ihr sind alle vergangenen, vorsichgehenden und noch vorzuehenden Vorgänge enthalten. Es handelt sich um eine wundersame Erzählung. Kurz und bündig erzählt sie alle kurzen und langen Geschichten. Man kann diesen kurzen Algorithmus unterschiedlich formulieren.

Darunter auch zum Beispiel in deutschen Worten. Dann wird die Geschichte zwar etwas länger, bleibt aber dennoch überblicklich. Sie hört sich dann so an:

Vor etwa 16 Milliarden Jahren gab es einen großen Knall, dessen Echo man immer noch hören kann, wenn man richtig hinhört. Seither rasen Teilchen mit annähernder Lichtgeschwindigkeit auseinander. Im Verlauf dieses Vorgangs stoßen sie zufällig aufeinander und bilden Klumpen. Der ganze Vorgang geht, diesen Zufällen zum Trotz, einer gleichförmigen Verteilung der Teilchen entgegen. Wenn dieses Ziel erreicht sein wird, dann ist die Geschichte zu Ende – weil es dann nämlich keine Zeit mehr geben wird, da Zeit eben die Verteilung von Teilchen meint. Die eben erzählte Short story und die von ihr erzählte lange und breite Naturgeschichte hätten somit beide ein Ende gefunden. Alle vorangegangenen, gegenwärtigen und künftigen Vorgänge sind dann vergangen. Vorläufig jedoch, das heißt im Verlauf des Erzählens, laufen sie noch. Und dieservorläufige Verlauf hört sich so an:

Gegenwärtig ist die Natur dem Durchmesser nach 16 Milliarden Jahre groß, weil sie 16 Milliarden Jahre alt ist. Man weiß ungefähr ihre Maße. Grundsätzlich ist sie leerer Raum, durch den hindurch die Teilchen ihrer gleichmäßigen Verteilung, der Entropie, entgegenschießen. In diesem leeren Raum jedoch gibt es zufällig entstandene Klumpen, und zwischen ihnen spielen Kräfte. Manche dieser Klumpen sehen nicht so aus, als ob sie durch Zufall hätten entstehen können – zum Beispiel unsere Nervensysteme. Ihre Komplexität ist derart groß, daß ein Zufall, der sie zustande gebracht haben sollte, unserer Einbildungskraft spottet. Ebenso spottet ihr jedoch die Zahl der Teilchen, die seit 16 Milliarden von Jahren umherschwirren und aufeinanderstoßen. Bei so einer unvorstellbaren Zahl in einer so unvorstellbaren Dauer müssen auch so unvorstellbare Komplexitäten wie unsere Nervensysteme notwendigerweise zufällig entstehen. Und in einigen derart absurd unwahrscheinlichen Zufallsklumpen ist der einfache, kurze Algorithmus des zweiten Grundsatzes der Thermodynamik zurechtgebastelt worden und die eine riesige Naturgeschichte, um damit sich selbst zu erzählen.

Die Posthistoriker meinen wohl, derartige Erzählungen lassen sich nicht länger verbreiten. So etwas kann den Leuten nicht länger eingeredet werden. Derartige kurze Geschichten, die von der einen einzigen, langen Geschichte erzählen, sind nicht mehr erzählbar. Und wenn sie nicht mehr erzählbar sind, dann ist überhaupt nichts mehr erzählbar. Denn die eine einzige, riesige, erzählte Geschichte, von der die kurze Geschichte erzählt, enthält ja alle schon erzählten, im Erzählen begriffenen und noch zu erzählenden Geschichten. Und wenn diese eine, kurze Geschichte von der einen, riesigen nicht mehr erzählt werden kann, dann kann man überhaupt keine Geschichte mehr erzählen. Das also meint Nachgeschichte.

Worum eigentlich kann man so eine Geschichte nicht mehr erzählen? Weil sie sich im Kreis dreht, wie ein Hund, der versucht, seinen Schwanz zu erwischen. Das läßt sich folgendermaßen verdeutlichen: Der Algorithmus, der den zweiten Grundsatz der Thermodynamik formuliert, ist eine Idee zu einem Film. Die Formulierung dieses Algorithmus in deutschen Worten ist das Drehbuch. Die darin erzählte Naturgeschichte ist der Film. Die Naturwissenschaft ist die Kritik an diesem Film. Was kritisiert sie? Den Film? Das Drehbuch? Die Idee? Dabei stammt die Idee (der Algorithmus) aus der Filmkritik selbst, aus der Naturwissenschaft, nämlich der Thermodynamik. Diese jedoch meint, ihn aus dem Film herausgeholt zu haben. Jemand hat also eine Idee, von der er glaubt, sie einem Film zu verdanken, den er erst drehen muß, um die Idee zu haben. So etwas kann den Leuten nicht mehr eingeredet werden. Nachgeschichte.

Dieser Schwindel, dieser Wirbel, in dem sich unser Denken bewegt, wenn es versucht, das Verhältnis von Naturwissenschaft und Naturgeschichte zu denken, ist ein Symptom des Endes der Geschichte. Der uns hier erfassende Taumel ist die Schraube, in der wir uns aus dem Geschichtsbewußtsein hinausdrehen, um uns in ein anderes zu bohren. Die Windungen dieser Schraube sind Vorgänge, und unser Denken geht diesen Windungen entlang vor. Aber die Schraube als ganze ist kein Vorgang, sondern eine Form. So gehen wir vor: aus dem

Vorgang in die Form, aus dem Historischen ins Formale. Das ist nicht nur schwindelerregend, sondern auch nachvollziehbar.

Das Zentralnervensystem ist ein zufällig entstandener Klumpen. So zumindest erzählt es sich selbst und entwickelt aus dieser Selbsterzählung die gesamte andere Geschichte. Es gilt aber auch die Umkehrung: Die ganze, große Geschichte wird vom Zentralnervensystem erzählt, und dabei kommt das System darauf, daß es sich selbst erzählt hat. Da sind wir schon wieder bei diesem scheinbar sophistischen Paradox gelangt: Wie kann die Welt im Gehirn sein, wo doch das Gehirn in der Welt ist? Siehe da, das Paradox löst sich auf, wenn der Hund aufhört, seinen Schwanz zu jagen. Dann ist nicht länger die Rede vom Gehirn-Sein in der Welt und In-der-Welt-Sein des Gehirns, denn dann erzählt das Gehirn die Welt und wird die Welt vom Gehirn erzählt; dann steht das Gehirn zur Welt so wie Homer zu Achilles oder wie K. zu Kafka. Ebensowenig wie es einen Sinn hat, danach zu fragen, ob der Achilles im Homer ist oder der Homer im Achilles, hat es einen Sinn, die Welt im Gehirn oder das Gehirn in der Welt zu suchen. Welt und Gehirn verhalten sich zueinander wie Vorgang und Erzählung, und dabei macht der Vorgang die Erzählung und die Erzählung den Vorgang (das Gehirn die Welt und die Welt das Gehirn). Es schwindelt einem, wenn man dies historisch denkt, nicht aber, wenn man es formal denkt. Das scheinbare Paradox ist eine der Windungen der Schraube aus dem Historischen ins Formale. Hier eine andere Windung: Die Geschichte der Spezies Mensch ist, wie selbstverständlich die jeder anderen biologischen Art, Teil der Naturgeschichte. Ebenso wie die Entstehung der Trilobiten, der großen Saurier oder des wollhaarigen Nashorns ist auch die Entstehung der Art Mensch aus Vorangegangenen erklärbar, und ebenso wie das Aussterben der drei erwähnten Arten zu erwarten war, so ist auch unser eigenes Aussterben vorauszusehen. Wir sind, wie alle übrigen Arten, vorübergehende Auswüchse aus dem sich zufällig verändernden, mutierenden Strom der genetischen Informationen. Dennoch ist die Menschheitsgeschichte von anderer Art als

die aller übrigen Arten, ja, anders geartet als alle übrige Naturgeschichte. Diese Andersartigkeit kann so formuliert werden: Bei aller Geschichte, außer der menschlichen, geht es um zufällig notwendig werdende Prozesse: Eine Trilobitenschale, ein Saurierbein und das Horn des Nashorns sind Zufallsprodukte, und zu fragen, wozu sie so sind, wie sie sind, ist eine impertinente Frage. Die Menschengeschichte jedoch ist vollere Dinge, die eine andere Fragestellung verlangen. Wer nicht fragt, wozu ein Faustkeil, ein Krug, ein Automobil, aber auch ein Wort, ein Lied oder ein philosophischer Gedanke gemacht worden ist, der hat noch nicht begonnen, Menschengeschichte zu erzählen. Der Unterschied zwischen Natur- und Menschengeschichte bestünde demnach darin, daß Naturvorgänge erklärt werden, indem man «warum» fragt, und Kulturvorgänge, indem man zusätzlich auch «wozu» fragt. Aber halt, denn an dieser Stelle ist von vorne zu beginnen:

Unsere Ahnen – und die Mythen, durch die sie noch immer zu uns sprechen – sind an überhaupt alle Vorgänge mit Wozu-Fragen herangegangen. «Wozu scheint die Sonne? Damit wir auf den Weg sehen.» «Wozu ist der Tannenbaum immer grün? Sein Kleid will uns was lehren.» «Wozu sind Kühe da? Damit sie uns blauen Käse schenken.» Falls Naturvorgänge keine Wozu-Fragen zulassen, hat es für unsere Ahnen (und ihre Mythen) überhaupt keine Natur gegeben. Alles war Menschengeschichte, und die Menschen standen auf Du mit den Tieren, Pflanzen, Steinen und Sternen. Und dann, sehr spät, sicher nicht vor den Vorsokratikern, sind bei einigen Vorgängen die Wozu-Fragen fallengelassen worden. So ist überhaupt erst die Natur entstanden. Zuerst Sterne und Steine, dann Pflanzen und Tiere und schließlich die Menschen selbst sind naturwissenschaftlich, das heißt als absichtslose Zufallsphänomene angegangen worden, so daß sich uns der folgende Gedankengang aufzwingt:

Einerseits ist zwar, wie oben behauptet, richtig, daß die Menschenart eine der biologischen Arten ist, also ein naturgeschichtlicher Vorgang. Andererseits aber ist ebenso richtig, daß naturgeschichtliche Vorgänge solche sind, die vor höchstens zweieinhalbtausend Jahren zu erzählen begonnen wur-

den. Einerseits ist die Menschengeschichte ein spätes Kapitel der Naturgeschichte und andererseits die Naturgeschichte ein spätes Kapitel der Menschengeschichte. Einerseits ist der Mensch ein spätes Zufallsprodukt der Natur und andererseits ist die Natur ein spätes Produkt des Menschen, das mit der Absicht hergestellt wurde, die Welt und sich selbst absichtsfrei zu erklären. Einerseits ist der Mensch wie jeder andere seitens der Naturwissenschaft erzählte Vorgang wertfrei und andererseits ist die Natur wie jedes Produkt der Menschengeschichte eine Folge des Wertens. Demjenigen, der historisch denkt, dreht sich bei dieser Argumentation der Kopf, denn wie kann die Kultur aus der Natur und die Natur aus der Kultur entspringen? Aber diese Drehung ist nur eine Windung auf der Schraube aus der Geschichte in die Naturgeschichte. Denn für das nachgeschichtliche Denken, wenn der Hund seinen Schwanz nicht mehr jagt, ist die Naturgeschichte eine der Erzählungen der Kulturgeschichte und gerade deshalb die Kulturgeschichte ein Teil davon. Ihr selbst erzählten Naturgeschichte.

Die eine riesige Naturgeschichte wird mit Skalen gemessen, deren Einheiten Jahrmilliarden sind. Diese Einheiten kann man unterteilen, doch ist diese Unterteilung nicht fein genug, um Jahrhunderte, geschweige denn Minuten ersichtlich zu machen. Eigentlich müßte es also eine völlig uninteressante Geschichte ergeben, da unsere Lebenswelt ja höchstens von einem Zipfel der Naturgeschichte aus in Sekundenschnelle erwischt wird. Überraschenderweise handelt es sich jedoch um eine äußerst spannende Geschichte. Es ist viel interessanter, vom Entstehen des Lebens auf Erden vor zwei Milliarden Jahren zu erzählen als vom vorjährigen Wetter. Viel interessanter, von den ersten Lemuren, unseren – Eichhörnchen ähnelnden – Primatenahnen vor vierhundert bis zweihundert Millionen Jahren zu erzählen, als – mit Verlaub – von unseren Großmüttern. Die Erklärung dafür liefert die modifizierte logarithmische Brille, die wir beim Geschichtenerzählen aufgesetzt bekommen. Die erste Jahrmilliarde wird dann womöglich kürzer als die vergangene halbe Stunde. Die Brille läßt sich umgekehrt aufsetzen, wie dies bei Fern- und Lese-

brillen der Fall ist, und erst durch diesen Brillenwechsel gewinnt die Geschichte ihr Interesse. Die possierlichen Lemuren in ihrem den Details nach unvorstellbaren Wald stehen uns daher existentiell näher als die Urgroßmama (um aus Höflichkeit von der Großmama nicht zu sprechen). Aus diesen Brillenfokussierungen erst entsteht, was wir Geschichte nennen. Sie ist nicht eine gleichmäßig dahinplätschernde Linie, in der mit monotoner Stimme von einem gleichgültigen Vorgang nach dem anderen erzählt wird. Sie ist ein aufregendes, rhythmisch skandiertes Epos, in dem großartige Heldenfiguren wie Trilobiten, große Saurier, wollhaarige Nashörner und Lemuren auf uns zugaloppieren, um unsere Herzen höher schlagen zu lassen. Und was für die Naturgeschichte gilt, gilt a fortiori für die Menschengeschichte. Sie erzählt uns nicht vom Dienstmädchen (pardon, der Raumpflegerin) Homers oder Hegels.

Dritte Windung: Es gibt Antiquare, das sind Leute, die sammeln Merkwürdigkeiten, zum Beispiel Fossilie von Trilobiten, Knochen von großen Sauriern, Hörner von wollhaarigen Nashörnern und Zähne von Lemuren. Andere Antiquare sammeln Monstrositäten, wie Photographien von fünfbeinigen Kälbern, zweifelhafte Unterschriften von Dante und noch zweifelhaftere Füllfedern von Kafka. In minderwertigen Antiquitätenläden kaufen Touristen ein, hochwertigere liefern an Museen, aber alle werden von ernsthaften Historiographen verachtet. Zu Unrecht. Denn es sind die Antiquare, die die Geschichte machen. Die Historiographen begnügen sich damit, die angesammelten Kuriositäten aufzufädeln, um aus ihnen Vorgänge zu machen. Es ist aber nicht so, als ginge in der Kultur- oder Menschengeschichte irgend etwas vor, sondern die von Antiquaren gesammelten Kuriositäten werden nachträglich zu Vorgängen verknüpft, wie Perlen zu Perlenketten. Es ist nicht so, als wären aus Sauriern Lemuren entstanden, sondern irgendein Naturwissenschaftler hat zwischen den Sauriern und den Lemuren Fäden gezogen, damit es so aussieht, als seien die Lemuren aus den Sauriern entstanden. Und es ist nicht so, als sei aus der Renaissance der Barock entstanden, sondern Historiker sind in Antiquariate gegan-

gen, haben dort Kuriositäten gesammelt, sie dann in zwei Häufchen aufgeteilt, das eine Renaissance, das andere Barock bezettelt, und diese beiden Häufchen dann miteinander diachronisch verbunden. Und das ist sehr bedenklich.

Es meldet sich nämlich an dieser Stelle das oben erwähnte sophisticatede Paradox neuerlich zu Wort. Besteht die Welt aus Körnern, die sich zu Dünen häufen und dann wie Wellen aussehen? Oder besteht sie aus Wellen, die sich an Felsen brechen und dann wie Tropfen aussehen? Ist eine Welle ein Häufchen von Teilchen oder ist ein Teilchen eine stehende Welle? Für das historische Denken handelt es sich um ein unlösbares ontologisches Problem: Heraklit auf der einen, Demokrit auf der anderen Seite. Für das posthistorische Bewußtsein löst sich die Sache: Die Geschichte ist eine derart spannende Erzählung, weil Historiographen die Teilchen, die von Antiquaren gesammelten Kuriositäten, zu Wellen, zu Vorgängen, prozessiert haben. Daher erzählt die Geschichte nur von spannenden Dingen, weil Banalitäten nicht aufgegriffen werden. Auch bei scheinbar banalen Alltagsgeschichten geht es im Grunde genommen um zu Vorgängen prozessierte Merkwürdigkeiten. Umgekehrt greifen die Antiquare in die schäumenden Wellen der Vorgänge, um Kuriositäten herauszupicken. Trilobitenfossilie aus banalem Gestein, fünfbeinige Kälber aus einem banalen Kuhstall. Die Frage, ob die Geschichte (und die Wirklichkeit überhaupt) eine Partikel- oder eine Wellenstruktur hat, ist für das nachgeschichtliche Bewußtsein eine schiefe Frage. Es kommt darauf an, wie man die Geschichte (und die Welt) anschaut, ob antiquarisch oder historisch. Und diese Einsicht ist eine weitere Windung auf der Schraube aus dem historischen ins posthistorische Bewußtsein.

(1991)

Einst war die Zeit ein Rad: Tag folgte auf Nacht und Nacht auf Tag, Winter auf Sommer und Sommer auf Winter, Tod auf Geburt und Wiedergeburt dem Tode. Vor etwa dreitausend Jahren begann sich das Rad in einen Strom zu verwandeln: Alles floß, nichts wiederholte sich, und jede verpaßte Gelegenheit war definitiv verloren. Gegenwärtig beginnt der Strom zu Sandhaufen zu werden: Die meisten Sandkörner zerrinnen immer gleichförmiger, aber zufällig bilden sich im Haufen unwahrscheinliche Klumpen. Das Rad haben wir im Bauch und ersehen es aus Uhren. Vom Strom haben wir im Geschichtsunterricht gelernt. Vom Sandhaufen erzählen uns die Wissenschaftler, wir aber wissen nichts mit ihm anzufangen. Schade, denn er ist der Spielplatz der Künste. Kunst ist das absichtliche Herstellen von unwahrscheinlichen Klumpen im zerrinnenden Haufen. Es lohnt, sich darüber den Kopf zu zerbrechen.

In der Radzeit steht Gerechtigkeit in Frage. Alles hat seinen richtigen Platz im Rad, und wenn es ihn verläßt, begeht es ein Verbrechen. Die Radzeit dreht sich, um alles wieder richtig zu stellen. Sie ist Richter und Henker. Die Radzeit ist tragisch. Derjenige, der seinen angestammten Platz verläßt (der «Held»), wird vermittels der Zeit und mit der Zeit zurückgewiesen; er kann der Strafe nicht entrinnen.

In der Stromzeit steht Freiheit in Frage. Alles ist dort Folge von Ursachen und Ursache von Folgen. Wer diese Kausalkette überblickt, kann sich von ihr dank Wissenschaft und Technik befreien. Aus dem Radhelden wird der fortschrittliche Wissenschaftler. Und aus Sünde wird Maschine. Wissenschaft und Technik sind aber selbst Folgen von Ursachen und Ursachen von Folgen. Wie also ist Freiheit möglich? Die

Stromzeit ist dramatisch. Man muß versuchen, in sie einzugreifen, zu handeln, um sich aus ihr irgendwohin zu befreien. In der Sandzeit steht Zufall in Frage. Zweifellos rinnen die Körner in Richtung Gleichförmigkeit, und dieses Rinnen ist, was mit «Zeit» gemeint ist (man vergleiche zum Beispiel den Karbontest). Wir können den Zweiten Hauptsatz der Thermodynamik nicht bezweifeln, denn wir verdanken ihm die Maschinen. Ohne sie könnten wir nicht leben, selbst wenn wir es wollten. Also: Je gleichförmiger (wahrscheinlicher), desto neuer. Aber es gibt zweifellos unwahrscheinliche Klumpen. Manche sind alt, zum Beispiel Wasserstoff- und Heliumatome und die daraus gebildeten Milchstraßensysteme. Andere allerdings sind neuer, zum Beispiel die Biomasse und die daraus gebildeten Nervensysteme. Letztere sind zufällig entstandene Klumpen. Zufällig hat sich in ihnen die Zeit umgestülpt und rinnt dort in entgegengesetzter Richtung; nicht mehr zur Gleichförmigkeit hin, sondern zu immer größerer Komplexität; nicht mehr zum Immer-wahrscheinlicher-Werden, sondern zum Immer-unwahrscheinlicher-Werden. Die Sandzeit widerspricht sich mancherorts selbst.

Das ist verwirrend. Es nützt nichts, diese Verwirrung auf traditionelle Zeitformen reduzieren zu wollen, indem man etwa sagt: Die Sandzeit ist ein «entropischer» Strom, auf dessen Rücken zufälligerweise «negativ entropische» Räder (Epizyklen) sitzen. Denn von Bedeutung ist nicht, ob die Sandzeit ein Strom ist oder ein Rad, sondern daß sie sich zufällig umdreht. Die Frage ist nicht, ob wir zum Wärmetod strömen oder ob wir uns in einem Rad «Big Bang – Wärmetod – Big Bang» drehen, sondern die Frage ist, wie wir mit und in einer Zeit leben können, die mancherorts «negativ» ist. Eine rhetorische Frage: Wir müssen damit und darin leben.

Auf diese Frage gibt es eine vernünftige (wissenschaftliche) Antwort. Der Sandhaufen besteht aus vielen Körnern. Die Summe der Körner ist groß, aber begrenzt: Die «Welt» ist geschlossen, und wir kennen ungefähr ihre Masse. Aus ihrem Rinnen in Richtung Gleichförmigkeit können wir ungefähr ihr Alter errechnen, wobei sich herausstellt, daß Masse und Alter (Raum und Zeit) einander bedingen. Aber obwohl die

Summe der Sandkörner begrenzt ist, ist sie beträchtlich. In einem Spiel, das aus so vielen Sandkörnern besteht und das seit so langer Zeit gespielt wird, müssen gelegentlich zufälligerweise Unfälle (*Akzidentia*) passieren. Obwohl alle Steinchen in Richtung Gleichförmigkeit rinnen, müssen notwendigerweise hier und da Klumpen zustande kommen. Derartige Unwahrscheinlichkeiten können mit Hilfe der Wahrscheinlichkeitsrechnung ziemlich exakt vorausberechnet werden; auch, wann diese Klumpen wieder in Wahrscheinliches zurücksinken werden. Also keine Sorge: Die «negative Zeit» ist ein notwendiger Zufall.

Die vernünftige Antwort ist nicht zufriedenstellend. Es mag ja sein, daß Unfälle statistisch notwendig sind, aber jeder einzelne Unfall bleibt unwahrscheinlich. Betrachtet man zum Beispiel den Sandhaufen als ein Ganzes, dann sind allerdings Zufälle wie das Emporatauchen des Klumpens «menschliches Gehirn» zu erwarten. Aber ist es nicht ein Menschengehirn, das den Sandhaufen betrachtet? Von dort aus gesehen erscheint die Reihe von Zufällen, die das Gehirn hervorgebracht haben, als außerordentlich unwahrscheinlich (nicht futurisierbar). Eine verwirrende Schlinge: Um die Zufälle als notwendig einzusehen, muß zufällig eine ganze Reihe von Zufällen einen Klumpen bilden. Und diese Reihe von Zufällen bildet einen Strom (die «Evolution»), welcher entgegen der Sandhaufenzeit fließt. Nicht nur das Gehirn, die ganze Sache ist völlig unwahrscheinlich. In der Radzeit würde man «Wunder» dazu gesagt haben.

Wir müssen uns über die Sandzeit wundern, aber wir können sie nicht bewundern. Zwar müssen wir in ihr negative Strömungen – wie die Evolution – feststellen, auch müssen wir feststellen, daß diese Strömungen zu Unwahrscheinlichem («Wunderbarem») führen, aber zugleich müssen wir anerkennen, daß diese Strömungen zufällig entstehen und notwendigerweise in die allgemeine Sandzeit wieder münden werden: Nicht nur das Gehirn, sondern alles Leben auf Erden muß notwendigerweise in berechenbarer Zukunft zu wahrscheinlichen Sandkörnern zerfallen.

Also führt die Sandzeit gelegentlich zu wunderbaren Klump-

pen – zum Beispiel zu uns selbst –, aber diese sind lauter zufällig gewürfelte, absichtslos entstandene, absurde Klumpen: Wunder ohne Absicht, automatische Wunder. Damit haben wir zu leben.

Damit haben wir zu leben, aber wir haben uns nicht notwendigerweise damit abzufinden. Denn nie haben sich die Leute mit der Zeitform abgefunden, in der sie zu leben hatten. In der Radzeit gab es Weise und Heilige. Sie konnten dem Richter und Henker «Zeit» seine gerechten Gesetze ablauschen. In der Stromzeit gab es Aufklärer und Kritiker. Sie durchschauten die Kausalketten und trieben Wissenschaft. Was Weise zur Radzeit und Wissenschaftler zur Stromzeit waren, das sind Künstler zur Sandzeit. Den prähistorischen Weisen und den modernen Wissenschaftlern treten «postmoderne» Künstler zu Seite. Sie versuchen, ihre Zeit zu durchschauen, wie einst Weise und Wissenschaftler die ihre.

In der Sandzeit entstehen zufällig unwahrscheinliche Klumpen. Ein solcher Klumpen ist unser Gehirn. Und zufällig hat dieser Klumpen die Fähigkeit, absichtlich unwahrscheinliche Klumpen herzustellen – eine doppelt verwirrende Schlinge: In einem zufällig entstandenen Klumpen stülpt sich der Zufall zufällig in Absicht um. Das klingt derart unwahrscheinlich (und ist es auch), daß wir es nur als wahr hinnehmen können, weil wir es an uns selbst feststellen müssen. Die Sache ist derart unwahrscheinlich, daß wir nicht umhin können, sie ideologisch mit Begriffen wie «Geist» zu reifizieren. Nur haben wir die Reifikation nicht mehr nötig. Wir können hinnehmen, daß im Verlauf des Würfelspiels zufällig ein Wurf eintraf, von dem ab das Spiel nicht mehr blind ist, von dem ab das Spiel auf Unwahrscheinlichkeiten abzielt. Aus dem «natürlichen» absurden Spiel ist ein «künstliches» absichtsvolles geworden.

Damit ist eine «postmoderne» Anthropologie formuliert: Der Mensch ist ein Zufallswurf, der fähig ist, den Zufall in Absicht umzustülpen und damit gegen die Sandzeit zu spielen. Der Mensch kann die allgemeine Tendenz zur Gleichförmigkeit, zum Wahrscheinlichen verneinen und absichtlich immer komplexere Formen («Informationen»), immer Un-

wahrscheinlicheres erzeugen. Er kann in den Sandhaufen – in dem er sich befindet und dessen Teil er ist – eingreifen und die Körner zwingen, sich immer unwahrscheinlicher zu gestalten. Er kann sie «computieren». Er kann dem Wärmetod (dem Tod überhaupt) dank Kunst die Stirn bieten. Er kann Schöpfer werden. Die absurde Stimmung der Sandzeit ist dadurch nicht aufgehoben. Alles, was wir herstellen, muß notwendigerweise, so wie wir selbst, zu wahrscheinlichem Staub zerfallen. Trotzdem: Wenn auch zu letztlichem Scheitern verurteilt, so wie die Weisen und Wissenschaftler, sind wir dennoch fähig, mit unserem eigenen Scheitern zu spielen.

Die hier miteinander verglichenen drei Zeitformen bilden keine Reihenfolge. Sie überdecken einander in unserem Bewußtsein. Die Radzeit schlägt den Rhythmus unseres täglichen Lebens, die Stromzeit beherrscht unsere Entscheidungs- und Taten, und nur in seltenen Augenblicken sind wir überhaupt fähig, die Sandzeit zu integrieren. In solchen Augenblicken erkennen wir unsere Menschenwürde: Wir können uns als Künstler (als Schaffende) provisorisch gegen die geistlose Sturheit empören, in welche wir getaucht sind.

(1989)

Zukunft ist, was auf uns zukommt. Was uns angeht. Sie nähert sich, rückt uns auf den Leib, wird hautnah, wird gegenwärtig, und sobald sie gegenwärtig wird, ist sie schon vergangen. Das ist das Widerwärtige an ihr: Sie vergeht, sobald sie bei uns ankommt. Alles, was uns angeht, ist widerwärtig: Es widert uns an, ihm entgegenzutreten. Denn wir stehen und können nicht anders. Wir können der Zukunft, den Widerständen nicht entgegengehen: Wir können das Hier und Jetzt nicht verlassen. Wo immer wir sein mögen und wann immer, dort ist hier und jetzt, und wir können aus dem Hier nicht nach dem Dort und aus dem Jetzt nicht nach dem Einst hinübergehen. Wir sind immer und überall da, aber deswegen doch nicht zeit- und raumlos. Denn immerfort geht uns etwas an, kommt von weitem auf uns zu, wird desto dichter und gedrängter, je näher es rückt, bildet einen undurchdringlichen Wall von Gegenständen – Widerständen – um unser Dasein herum, und sobald es da ist, vergeht es schon wieder. Man würde meinen, diese sich dicht um uns herumdrängende Raumzeit, dieser widerliche Zeitraum, dieses Gewimmel, dem wir den ungenauen Namen «Gegenwart» geben und unter dessen Druck wir da sind, sei derart beeindruckend, daß wir gar nicht anders könnten als es zu verstehen. Wir stehen da, der gegenständliche Druck kommt an, vergeht, und wir verstehen dies, weil wir da stehen. Aber nein, wir verstehen gar nichts.

Es ist kaum zu glauben, wie wir alles mißverstehen. Zum Beispiel haben wir zu den Gegenständen Vertrauen, obwohl wir doch genau wissen, daß sie, kaum angekommen, vergehen, weil «Gegenstand» und «Gegenwart» synonym sind. Oder wir versuchen, Raum und Zeit auseinanderzuhalten, obwohl

wir doch immerzu erleben, wie alles von weitem näherrückt, und daß daher «weit» und «nah» sowohl Zeitliches als auch Räumliches meinen. Aber das eigenartigste Beispiel für unser Mißverstehen ist das sogenannte «Geschichtsbewußtsein»: Obwohl wir doch sehr beeindruckend erleben, wie alles von allen Seiten kommend uns angeht, glauben wir, daß die «Zeit» – was immer das sein mag – aus der Vergangenheit ankommt und durch uns hindurch auf die «Zukunft» hinausläuft (die dann allerdings eigentlich «Auskunft» genannt werden müßte). Dank dieses wahnsinnigen Bewußtseins sind wir der Meinung, daß wir in die Zukunft schreiten – fortschrittlich sind, aus dem Dasein ins Fortsein schreiten – und daß es eine Richtung gibt, in die wir aus der Widerwart fortlaufen, nämlich die Richtung «Geschichte». Der diesem Aufsatz vorgeschriebene Titel «Zukunft oder Ende»* entstammt diesem Mißverständnis. Er meint, es sei vorstellbar, daß der Fortlauf ausläuft. Dieser Aufsatz wird sich bemühen, diesen Knoten aus hergebrachten und hergestellten Irrtümern zu entwirren, unter der Gefahr allerdings, sich selbst darin zu verstricken.

Eine Methode, etwas zu begreifen, ist, sich ein Bild davon zu machen. Um sich ein Bild zu machen, muß man vom Abzubildenden zurücktreten können und es von außen anschauen. Es sieht so aus, als ob wir uns von unserem Dasein inmitten der Zukunft kein Bild machen könnten. Wenn ich immer da bin, wo auch immer ich sein mag, kann ich vom Dasein nicht zurücktreten, weil ich dort, wohin ich zurückgetreten bin, noch immer und schon wieder da bin. Aber ich kann dennoch außer mir sein, ek-sistieren, weil nämlich das «Da» im Dasein meint, daß dort die ankommenden Gegenstände vergehen. Das Wort «Dasein» meint ein Loch, in das die Gegenstände fallen, um zu vergehen, um vernichtet zu werden. Siehe da, das Gesagte ist ein Bild des Daseins. Sobald ich behaupte, ich könnte nicht aus meiner Haut, bin ich schon draußen. Sobald ich sage, ich sei da, existiere ich schon. Das klingt wie ein Purzelbaum, ist aber keiner: Wo ich da bin, dort wird aus Zukunft (aus Noch-nicht) Vergangenheit (Nicht-mehr), also ist

* Beitrag zu einem Sammelband dieses Titels.

«da» kein Ort und kein Zeitpunkt, sondern ein Noch-und-nicht-mehr-Ort und eine Noch-und-nicht-mehr-Zeit. Und das ist nichts als eine linksche Art, «Gegenwart» zu sagen. Demnach ist Dasein eine doppelte Verneinung: Es verneint die Zukunft und die Vergangenheit, indem dort aus Zukunft Vergangenheit wird. Daher ist das Dasein immer außer sich, weil es ja gerade dadurch gegenwärtig ist, daß es zugleich zukünftig und vergangen ist. Das ist kein Purzelbaum, sondern der innere, unlösbare Widerspruch des Daseins: Es ist zugleich in sich und außer sich und bildet sich selbst ein. Das Bild sieht demnach folgendermaßen aus: Wir sind ein schwarzes Loch, in das von allen Seiten her die Zukunft strömt, um zu vergehen. Wir sind das Ende der Zukunft, ihr Ziel, ihre Richtung: Sie kommt zu uns, um in uns zu verkommen, sie geht uns an, um in uns zu vergehen. Das Bild ist zwar einleuchtend, aber so kann der diesem Aufsatz gesetzte Titel nicht gemeint sein: Wer wo immer wann immer da sein mag, er ist das Ende der Zukunft. Denn der Titel lautet ja nicht «Zukunft und Ende», sondern *oder*: Er meint, wo keine Zukunft sei, dort sei das Ende: entweder Zukunft oder Ende, und *tertium non datur*: Darauf läßt sich, mit Blick auf das gebotene Bild vom Dasein, ohne weiteres eingehen. Die Zukunft ist, was mich angeht. Was mich nicht angeht, das kommt nicht zu, ist nicht Zukunft. Und wenn mich gar nichts angeht, so ist das, hier und jetzt, das Ende (der Zukunft). Das kann einfach «Tod» genannt werden: Wenn mich gar nichts angeht, bin ich nicht da, weil ja «da» jenes Hier und Jetzt meint, wo etwas angeht, um zu vergehen. Das Wort «Tod» meint, daß jemand, der da war, nicht da ist.

Aber so einfach geht das nicht. Ich bin da, und das ist das Ende der Zukunft, und ich bin nicht da, und auch das ist das Ende der Zukunft. Es handelt sich zwar nicht um einander unbedingt widersprechende Aussagen, weil ja in jeder von ihnen «Ende» etwas anderes bedeutet: In der ersten meint es «Ziel», in der zweiten «Auflösung». Wenn ich da bin, bin ich das Ziel der Zukunft, und wenn ich nicht da bin, hat die Zukunft kein Ziel und löst sich in Nichts auf. Obwohl kein Widerspruch vorliegt, kann sich dieser Aufsatz damit nicht

zufrieden geben, denn sein Titel meint ja gar nicht so sehr die konkrete, erlebte Zukunft, sondern die Zukunft im Sinn des Geschichtsbewußtseins.

Die Zukunft ist alles, was uns angeht. Einiges geht nur dich und nicht mich an. Deine, nicht meine Zukunft. Aber ich kann meine Nase in Dinge stecken, die dich angehen, aber mich nicht, und dadurch deine zu meiner Zukunft machen. Diese Fähigkeit, sich in anderer Leute Dinge zu mischen, sich an den Ort eines anderen zu versetzen, ohne den eigenen zu verlassen, ist ein Aspekt des Außersichseins. Die Tradition nennt dies beschönigend «Freundschaft» und «Liebe», aber Feindschaft und Haß sind Symptome der gleichen Bewegung. Dank dieser Bewegung wird meine, deine und jedes anderen Zukunft zur Zukunft aller. Was jeden angeht, geht alle an, wir haben alle die gleiche gemeinsame Zukunft. Aber diese allgemeine Zukunft ist anders als meine; denn ich sterbe, du stirbst, er-sie stirbt, aber wir sterben nicht. Daher hat die allgemeine Zukunft nicht jenes Ende, das eintritt, wenn ich nicht da bin. Wenn ich nicht da bin, geht mich nichts mehr an, aber es geht die anderen weiterhin an, inklusive der Tatsache, daß ich nicht mehr da bin. Zwar kann ich mir nicht gut vorstellen, daß die Zukunft über mich hinaus die anderen angeht, denn es geht mich ja nicht an, daß sie die anderen dann immer noch angeht. Aber diese allgemeine, für mich, dich, sie und ihn uninteressante Zukunft ist die im Titel dieses Aufsatzes gemeinte. Sie hat zwar ein Ziel, nämlich «uns», aber sie hat keine Lösung, denn «wir» stirbt nicht, denn es ist nicht da; «wir» ist ja nur, was mich, dich, sie und ihn angeht. Diese uneigentliche, immerfort nur ankommende, nie aber mir tatsächlich gegenwärtige Zukunft des «wir» ist jene des Geschichtsbewußtseins. Die Frage «Zukunft oder Ende» fragt nicht nach dem Ende meiner oder deiner Zukunft, sondern nach dem Ende der Geschichte. Es ist nicht meine und deine eigene, sondern eine uneigentliche Frage.

Alles, was mich angeht, geht alle anderen an, und alles, was alle anderen angeht, geht mich an, auch wenn ich und alle mir gegenwärtigen anderen durch andere andere ersetzt sind. Das ist Geschichte, und zwar uninteressante Geschichte. Wenn

man sich die Sache überlegt, kommt man darauf, daß diese ganze Geschichte erfunden wurde, um das Ende meiner Zukunft vor mir zu tarnen. Zwar geht mich dann nichts mehr an, aber es geht andere an, und also bin ich nicht völlig gestorben. Um diese uneigentliche Unsterblichkeit vorzugaukeln, sah man sich genötigt, die Zukunft umzustülpen. Nicht länger sie, sondern die Vergangenheit kommt an, nicht mehr morgen, sondern gestern. Damit Geschichte möglich wurde, mußte man die Zukunft wie einen Handschuh umstülpen und die Vergangenheit zusammen mit «uns allen» in sie hinein-fahren lassen. In diesem Sinn lautet die Antwort auf die hier gestellte Frage: Sobald man die eigentliche Zukunft zu Worte kommen läßt, findet die Zukunft der Geschichte ein Ende, und das Geschichtsbewußtsein wird einem besseren weichen.

Was weiß dieses bessere Bewußtsein? Daß die Zukunft von überall her dort ankommt, wo «da» ist, daß sie sich dort präsentiert, um sofort zu vergehen, und daß diese augenblicklich in Nichts umschlagende Präsenz einen dichten, gegenständlichen, widerständigen Wall um das Dasein bildet. Das bessere Bewußtsein weiß, was das geschichtliche verdeckt hat: Daß alles um mich herum Zukunft ist, alles in mir drinnen Vergangenheit und daß die Gegenwart das augenblickliche Umschlagen aus Zukunft in Vergangenheit ist. Es weiß, daß alles um mich herum noch nicht ist, daß alles in mir schon nicht mehr ist und daß all die Dinge, die mich bedrängen und mich bedingen, Ballungen von Zukunft sind, die wie schäumende Wellen dabei sind, in Vergangenheit umzuschlagen. Das bessere Bewußtsein weiß, daß die harten gegenwärtigen Dinge, Objekte, Probleme geballte Zukunft sind, die auf mich einstürzt, um in mir zu vergehen.

Das läßt sich anders, weniger dramatisch und technisch zugänglicher sagen. Das bessere Bewußtsein weiß, daß die Zukunft Möglichkeitsfeld ist, in welchem sich einzelne Möglichkeiten in dem Maß, in dem sie sich der Gegenwart nähern, aus Unwahrscheinlichem in immer wahrscheinlicher werdendes verwandeln. Sich vergegenwärtigen heißt immer wahrscheinlicher werden. Wenn die Gegenwart erreicht wird, ist der höchstmögliche Grad der Wahrscheinlichkeit

erreicht, um dort augenblicklich umzuschlagen. Gegenwart ist, wo ich da bin. Ich bin, was Möglichkeiten aus Unwahrscheinlichem zu immer wahrscheinlicher werdendem heranzieht, ich bin, wo sich die wahrscheinlichen Möglichkeiten zu Höchstwahrscheinlichkeiten verdichten und wohin sie augenblicklich als erledigte Möglichkeiten stürzen. Ich bin der Katalysator von Höchstwahrscheinlichkeiten aus Möglichkeiten und zugleich ihr Vernichter. Und ich bin nicht allein da: Andere um mich herum geht zwar nicht genau dieselbe Zukunft wie meine an, aber dennoch eine Zukunft, die weitgehend mit meiner eigenen übereinstimmt. Diese meine mit mir weitgehend übereinstimmenden Nächsten und ich stehen dort, wo sich Möglichkeiten präsentieren, wo sie höchst wahrscheinlich werden und wohin sie fallen.

Diese Schilderung einer Insel, auf der übereinstimmende Nächste miteinander da sind, an deren Stränden sich die Wogen der Möglichkeiten brechen und wohin alle Strömungen des Wahrscheinlicherwerdens zielen, hat alle Charakteristika dessen, was man früher «Utopie» hieß. Aber betrachtet man sie näher, entdeckt man, daß sie nicht auf Hoffnung, sondern auf Enttäuschung gebaut ist. Diese Utopie hofft nicht mehr auf eine uns allen gemeinsame Zukunft, sondern sie beschränkt sich auf einige Nächste: Nächstenliebe statt Humanismus. Diese Utopie hofft nicht mehr auf eine Kreation von Realitäten, sondern nur von Virtualitäten, und sie hofft nicht darauf, das Geschaffene bewahren zu können. Denn sie hat die Hoffnung auf Wahrheit zugunsten einer Bescheidung auf Wahrscheinlichkeit aufgegeben. Vor allem aber hofft diese Utopie nicht auf eine den Tod besiegende Zukunft, sondern nur darauf, dem Dasein gemeinsam mit anderen einen Sinn zu verleihen. Die Utopie sagt nämlich: Dasein bedeutet, gemeinsam mit einigen Nahestehenden einige uns gebotene Möglichkeiten wahrscheinlicher zu machen. Selbst das Wort «machen» aber ist noch eine Übertreibung. Das bloße Dasein und Dastehen ist solch eine Übertreibung. Das bloße Dasein steht, Möglichkeiten wahrscheinlicher und dadurch das eigene Dasein reicher werden zu lassen.

Richtig bedacht, ist diese bescheidene, enttäuschte und etwas

hoffnungslose Utopie aber weit abenteuerlicher als alle vorangegangenen utopischen Zukunftsvisionen. Sie besagt nämlich, daß man die Zukunft, dieses ankommende Möglichkeitsfeld, nicht in eine einzige Höchstwahrscheinlichkeit, sondern in alternative Virtualitäten, in eine ganze Reihe von alternativen Gegenwarten überführen könnte. Es ist die Utopie einer Insel von Gleichgesinnten, an deren Stränden sich die Wellen der Zukunft in Form von alternativen objektiven Welten brechen. Obgleich dies phantastisch klingt, besitzen wir Instrumente und Techniken, eine derartige Utopie aus den Wellen der Zukunft zu fischen und zur Wahrscheinlichkeit heranzubilden. Die Utopie selbst ist in diesem Sinn ein «Ende der Zukunft»: In dem Maße, wie sie von etwas sehr Unwahrscheinlichem zu einem immer Wahrscheinlicheren wird, fächert sich in ihr die Zukunft zu alternativen Virtualitäten auf. Wir beginnen aus dem historizistischen Mißverständnis auszubrechen und unser Dasein phänomenologisch zu Worte kommen zu lassen. Das ist das Ende der Zukunft im historizistischen Sinn, denn es ist das Ende des linearen Geschichtsbewußtseins. Dabei aber taucht ein neuer Zukunftsbegriff auf, der unserer Erfahrung entspricht, wonach uns die Welt angeht. Der neue Zukunftsbegriff ist nicht nur zeitlich, sondern raumzeitlich, und er meint jenes Möglichkeitsfeld, worin wir da sind und das immer wahrscheinlicher wird, je näher es uns angeht. Ein solcher Zukunftsbegriff untergräbt auch den vorangegangenen Begriff der Gegenwart als Kontext uns umgebender Gegenstände. Es zeigt sich, daß die Gegenstände, die uns bedingenden Objekte und Probleme, Kon-densationen des Möglichkeitsfeldes, geronnene Zukunft sind und daß diese zu höchster Wahrscheinlichkeit komputierte Zukunft augenblicklich in Vergangenheit umschlägt, sobald sie gegenwärtig wird. Diese zugleich Flüchtigkeit und Variabilität der uns bedingenden Gegenwart verleiht dem Dasein einen Sinn: Gegenwarten zu alternativen Objektkontexten zu variieren, um sich immer wieder von einschränkenden Bedingungen zu befreien. Das Ende der Zukunft ist die Erkenntnis, daß es immer wahrscheinlicher wird, sie zu alternativen Gegenwarten zu komputieren.

(1991)

Die Sache mit der Post-moderne sieht ungefähr so aus wie die Geschichte von den zwei Freunden, die im Jahre 2 vor Christus vereinbarten, sich im Jahre 2 nach Christus wiederzusehen. Seltsam, wie voreilig es ist, dem «nach» nachzueilen. Es ist ja verständlich, daß wir ungeduldig sind: So etwas wie die Postmoderne kann tatsächlich nicht geduldet werden. Aber das ist leider kein ausreichender Grund, das Ende der Postmoderne vorwegzunehmen. Vielleicht hat die Postmoderne gerade erst begonnen, und sie wird sich ebenso lang hinziehen wie die Moderne? Vielleicht ist sogar die ganze Postmoderne nichts anderes als der Ausdruck unserer nur allzu verständlichen Ungeduld mit der Moderne? Vielleicht reden die Leute von der Postmoderne, weil sie mitten in der Moderne stecken, die ihnen zum Hals heraushängt, und vielleicht ist das Reden vom Ende der Postmoderne nichts als die ernüchternde Entdeckung, daß wir mitten in der uns zum Hals heraushängenden Moderne stecken?

Zuerst eine zwar tausendmal wiederholte, aber dennoch notwendig bleibende terminologische Bemerkung: Das Wort «modern» wechselt seine Bedeutung, je nachdem wer es im Mund führt, schon weil es in verschiedenen Sprachen zu verschiedenen Zeiten jeweils etwas anderes meint und gemeint hat. Wenn zum Beispiel eine Dame der Gründerjahre einen modernen Hut trug, so meint dies, daß sie einen damals modischen und jetzt altmodischen Hut trug. Das Wort «postmodern» kommt wahrscheinlich aus der Architektur und will sagen, daß einige Architekten es mehr als satt haben, Gebäude so zu entwerfen, wie sie das unter dem Titel «modernes Bauen» gelernt hatten. Aber in diesem engeren Sinn ist das Thema nur von Fachinteresse. So ist es nicht gemeint, wenn

man das Thema «postmodern» in sogenannten gebildeten Kreisen aufgreift. Der vorliegende Aufsatz wird «modern» im Sinne des englischen und französischen Sprachgebrauchs als Synonym von «neuzeitig» verstanden. Er wird daher als «postmodern» jene Geschichtsperiode angesehen, die auf die Neuzeit folgt, wie diese auf das Mittelalter. Betrachtet man die Sache so, wird deutlich, was «nach der Postmoderne» bedeutet: das Verständnis, daß man sich in der Annahme, die Neuzeit sei ausgelaufen, geirrt hat. Nimmt man eine solche Interpretation an, dann allerdings ist das Reden von dem «Nach» der Postmoderne von großem Interesse zur Beurteilung der gegenwärtigen Lage.

Das Problem ist die Neuzeit. Um es zu erfassen, muß man sich zumindest unterscheiden haben, wo es anzufassen ist. Hier zwei unter vielen möglichen Anhaltspunkten, im Sinne von Punkten, die als «Beginn der Neuzeit» gelten können. Der erste Punkt ist ein Satz des Nikolaus von Cusa (1401–64), der ungefähr lautet: «Gott ist allwissend und wir nicht, aber Er kann nicht besser als wir wissen, daß $1 + 1 = 2$.» Der zweite Punkt ist ein Satz Heinrichs des Seefahrers (1394–1460), der ungefähr lautet: «Geh hin und schau nach.» Der zweite Satz bedarf der Erläuterung. Eine von Heinrich zur Erforschung der Westküste Afrikas ausgesandte Flotte sendet die Botschaft an ihn zurück, es werde immer heißer und die See beginne zu kochen (gemeint war die Brandung). Der zitierte Satz ist die Antwort auf diese Botschaft.

Die Absicht im Satz des Cusaners ist, die Vorzüge des mathematischen Denkens hervorzuheben; die Absicht im Satz des Seefahrers, die Seeleute zu einer Fahrt weiter südlich anzuspornen. Diese beiden scheinbar voneinander völlig unabhängigen Absichten haben jedoch eine gemeinsame Wurzel, die beiden Sätzen implizit ist. Der erste Satz sagt nämlich, daß sich das göttliche Wissen nur quantitativ vom menschlichen unterscheidet, und leugnet damit theologische Autoritäten. Und der zweite Satz impliziert, daß die allgemein angenommene Meinung «je südlicher, desto wärmer» zu überprüfen und nicht apodiktisch hinzunehmen sei. Beide Sätze stellen Autoritäten in Frage; nur scheinen die beiden in

Frage gestellten Autoritäten auf ganz verschiedenen, einander ausschließenden Gebieten zu liegen. Der erste Satz zweifelt implizit die Kirche an und stellt ihr das formale mathematische Denken gegenüber. Der zweite Satz zweifelt die Vorurteile des gesunden Menschenverstandes an und stellt dem die konkrete Erfahrung entgegen. Demnach ist der erste Satz ein rationalistisches Argument gegen den offiziellen Glauben und der zweite ein empiristisches Argument gegen die traditionelle Weltanschauung. Eine nähere Untersuchung zeigt, daß sich in diesem scheinbaren Widerspruch zwischen rationalistischen und empiristischen Argumenten und zwischen den angezweifelte Autoritäten jene Einstellung anmeldet, die wir die «neuzeitliche» nennen.

Es ist nicht schwer aufzuzeigen, daß die Autorität der Kirche und jene des gesunden Menschenverstandes im Grunde die gleiche ist, wenn uns dies auch nicht auf Anhieb einleuchten mag. Die «Ideologie» der Kirche scheint uns ein in sich widerspruchsvolles Amalgam aus jüdischen, griechischen und anderen Elementen zu sein, das dank zweifelhafter, teilweise politischer Kompromisse zusammengehalten wird, aller Vernunft und aller Erfahrung widerspricht und dem gesunden Menschenverstand ins Gesicht schlägt. Wie kann zum Beispiel dem gesunden Menschenverstand die Annahme zugemutet werden, eins sei gleich drei, oder Jesus sei zugleich völlig Mensch und völlig Gott gewesen? Das Wunder, das das Mittelalter kennzeichnet, ist nicht, daß Gott Mensch wurde oder Jesus auferstanden ist, sondern daß dieses völlig ungläubwürdige Amalgam mit dem gesunden Menschenverstand der okzidentalentalen Kultur identisch wurde. «Katholisch» war tatsächlich, was überall, immer und von allen geglaubt wurde, und wer daran nicht glaubte, der war entweder ein Wahnsinniger oder ein Verbrecher. Mit diesem Wunder muß jeder, der sich mit der okzidentalentalen Kultur beschäftigt, fertigzuwerden versuchen.

Es ist zwar möglich, dieses Wunder wegzu erklären, zum Beispiel mit Hinweis auf Aristoteles, der zugleich als Grundlage des gesunden Menschenverstandes und der kirchlichen Ideologie anzusehen ist. Man kann etwa zeigen, daß im Grunde

sowohl der Cusaner als auch der Seefahrer die Autorität des Aristoteles anzweifeln. Aristoteles lehrt, daß das Göttliche wesentlich vom Menschlichen unterschieden ist, zum Beispiel weil das Göttliche unbewegt und das Menschliche bewegt ist. Das stellt der Cusaner in Frage. Aristoteles entwirft ein Weltbild, in dem der von Bären bewohnte Norden und der von Löwen bewohnte Süden die beiden Extreme «kaltheiß» darstellen. Das stellt der Seefahrer in Frage. Aber mit einem Wegerklären des mittelalterlichen Wunders durch den Rückgriff auf Aristoteles wäre nicht viel gewonnen. Man könnte dann zwar statt «neuzeitig» lieber «post-aristotelisch» sagen, aber das wäre ebenso lahm wie das gegenwärtige «post-modern». Das Interessante ist nämlich nicht, ob sowohl der Cusaner wie auch der Seefahrer den gleichen Aristoteles oder ob sie das gleiche Wunder der Identifikation der Kirche mit dem gesunden Menschenverstand angezweifelt haben, sondern das Interessante ist, daß sie, von zwei ganz verschiedenen Seiten aus, auf den gleichen Kern treffen. Beide, der Cusaner und Heinrich, sind gläubige Katholiken: der eine ist Bischof, der andere Sohn eines katholischen Königs. Beide erkennen zum Beispiel mit völliger Selbstverständlichkeit die Autorität des Papstes an. Beiden käme nicht in den Sinn, daß sie mit der Befürwortung des mathematischen Denkens und mit der Organisation der Entdeckung Afrikas den Autoritätsbegriff untergraben, und wenn ihnen dies jemand vorwerfen würde (etwa ein «post-mediävales» Kritiker), sie würden ihn beide zum Teufel schicken. Und in der Tat verhält es sich so, daß keiner von beiden für sich allein die Autorität ins Wanken bringt, sondern daß dies erst geschieht, wenn beide zusammenkommen. Denn würde die Autorität allein durch die Ratio angegriffen (wie dies beim Cusaner der Fall ist), sie könnte sich in die Sinneserfahrung retten; und würde sie allein durch die Sinne angegriffen (wie dies bei Heinrich der Fall ist), sie könnte sich ins Vernünftige retten. Das «Moderne» ist nicht, alle Autorität anzuzweifeln, sondern sie von zwei entgegengesetzten Seiten anzuzweifeln. Der Cusaner und der Seefahrer sind, jeder für sich, mittelalterliche Menschen, und erst gemeinsam sind sie modern.

Das ist Binsenweisheit. Wer hätte nicht bereits in der Schule gelernt, daß die moderne Wissenschaft auf der Dialektik zwischen «reiner Vernunft» (Theorie) und sinnlicher Beobachtung («Experiment») beruht und daß die moderne Wissenschaft und die aus ihr hervorgehende Technik die Neuzeit kennzeichnen? Es ist also Binsenweisheit zu sagen, der Cusaner sei noch nicht modern, weil Mathematik allein ohne Observation und Experiment zu keinem Wissen führen kann, und der Seefahrer sei noch nicht modern, weil eine von keiner Theorie gestützte Beobachtung keine Grundlage für Wissen bildet. Im vorliegenden Kontext aber gilt das nicht, denn er besagt, daß die Neuzeit ansetzt, ohne daß es deswegen schon moderne Menschen geben müßte.

Die mögliche Parallele zwischen dem Übergang aus dem Mittelalter in die Neuzeit und dem angeblichen Übergang aus der Neuzeit in die Postmoderne würde den Gedanken nahelegen, daß es irgendwie um uns herum «postmodernt», während wir alle noch verzweifelt neuzeitig bleiben. Solche Parallelen sind cum grano salis zu nehmen, aber sie haben den Vorteil, Einzigartiges wie die gegenwärtige Lage auf Allgemeines wie Epochenübergänge zu reduzieren und daher begreifbar zu machen. Einzigartiges («Singularitäten») ist per definitionem unbegreiflich, weil Begriffe «Namen von Klassen» sind und daher bei Singularitäten danebengreifen.

Die Neuzeit unterscheidet sich vom Mittelalter vor allem durch Wissenschaft und Technik. Die Wissenschaft ist eine Disziplin des Zweifels. Sie sagt anzweifelbare Sätze (Hypothesen) aus und versucht, diese Sätze durch Beobachtung, durch Konfrontation mit anderen Sätzen und durch Experiment zu widerlegen. Demnach unterscheidet sich die Neuzeit vom Mittelalter vor allem durch disziplinierten Zweifel. Diese Behauptung soll nicht auf die Spitze getrieben werden, als ob im Mittelalter nicht diszipliniert gezweifelt und in der Neuzeit nicht geglaubt worden wäre. Eher verhält es sich so, daß im Mittelalter an einem allgemein angenommenen Glauben disziplinierte Zweifel angemeldet wurden und in der Neuzeit inmitten eines allgemein vorherrschenden Zweifels

am Glauben festgehalten wurde. Im Mittelalter mußte sich alles, auch das durch Zweifel erworbene Wissen, vor dem Glauben rechtfertigen, und in der Neuzeit mußte sich alles, auch und vor allem der Glaube, der Kritik des Zweifels unterwerfen. Die mittelalterliche Wissenschaft vibrierte in einer anderen Stimmung als die moderne, und der moderne Glaube schwingt in einer anderen Stimmung als der mittelalterliche.

Bei den beiden angeführten Anhaltspunkten zum Erfassen der Neuzeit, dem Cusaner und dem Seefahrer, handelt es sich um mittelalterliche Menschen, aber sie schwingen in der modernen Stimmung. Was sie sagen und tun, ist mittelalterlich: Der eine zweifelt diszipliniert einen Glaubensartikel an und rechtfertigt sich dafür vor dem Glauben, und der andere zweifelt hergebrachte und durch Glauben geheiligte Vorurteile experimentell an, ohne dadurch in seinem Glauben erschüttert zu werden. Und doch drückt sich in dem, was die beiden sagen und tun, etwas aus, das von ihnen selbst zwar nicht so gemeint war, aber dafür von ihnen konkret erlebt wurde. Beim Cusaner drückt sich aus, daß das mathematische Denken den Dingen der Welt angemessener ist als das wörtliche, obwohl die Bibel und Aristoteles (und alle vorausgegangenen und folgenden Philosophen und Theologen) in Worte gefaßt sind. Beim Seefahrer drückt sich aus, daß es Wahrheiten gibt, die nicht offenbart und auch nicht geheimgehalten wurden, sondern die entdeckt werden können. Weder der Cusaner noch der Seefahrer konnten auch nur ahnend voraussehen, was sich da in ihnen und durch sie ausdrückt: das Weltbild der Wissenschaft und das durch Technik völlig umgeformte Leben. Sie waren beide ahnungslos, was sie da anzustellen begannen. Vielleicht läßt sich dies auch von uns sagen? Daß zwar alles, was wir sagen und tun, typisch modern ist, aber daß sich darin etwas auszudrücken beginnt, von dem wir fühlen, daß es in einer anderen Stimmung als der modernen schwingt, und von dem wir daher sagen müssen, daß es nicht stimmt? Weil wir allen Futurisierungen zum Trotz ahnungslos sind?

Man kann versuchen, sich die angedeutete Parallele einfach zu machen. Der Cusaner, der Seefahrer und die Leute zu

Beginn des 15. Jahrhunderts konnten aus konvergierenden Gründen – Aufstieg der Städte, türkische Gefahr, Wiederentdeckung griechischer Schriften usw. – die tausendjährigen, hergebrachten Autoritäten nicht mehr unangezweifelt hinnehmen, aber auch nicht ohne sie leben oder auch nur sich vorstellen, ohne sie zu leben. Was uns betrifft, so machen konvergierende Gründe – Auschwitz, die absurde Leere des wissenschaftlichen Weltbilds, die allgemeine Verblödung durch Massenmedien usw. – es uns unmöglich, den modernen Fortschritt auszuhalten, aber zugleich sind wir unfähig, uns ein Leben ohne Fortschritt auch nur vorzustellen. Aber sobald man eine derartige Vereinfachung vornimmt, beginnt die Parallele zwischen uns und dem 15. Jahrhundert schiefer zu werden. Damals nämlich ging es darum, aus der autoritären Enge ins Abenteuer der Weite auszurechnen und dabei die Gefahr der Haltlosigkeit im Offenen (zum Beispiel im offenen Zahlenuniversum oder auf offener See) auf sich zu nehmen. Gegenwärtig geht es darum, sich angesichts des Zusammensturzes aller ontologischen und de-ontologischen Strukturen – zum Beispiel der Wissenschaft als Erkenntnisstruktur und aller gesellschaftlichen Strukturen – überhaupt an irgend etwas halten zu können. Die Leute damals wollten aus- und aufbrechen, und wir drohen zusammenzubrechen. Verzichtet man jedoch auf Vereinfachungen, und nimmt man hin, daß die Parallele nur eine Hilfsfigur ist, dann kann man mit ihrer Hilfe weiterzudenken versuchen. Der Cusaner befürwortete das Mathematizieren des Denkens, nicht weil er sich auf Abenteuer wie den Kalkül oder die Komputation einlassen wollte, sondern weil ihm nichts anderes übrig zu bleiben schien, um das Denken zu retten. Die Scholastik hatte sich in unlösbare Widersprüche verstrickt. Zum Beispiel führte das Problem des Vergleichens zu einem Auseinanderbrechen des Denkens in eine realistische und eine nominalistische Seite, und es schien dem Cusaner (mit Recht, wie wir wissen), daß diese Widersprüche verbal sind und formal gehoben werden können. Er befürwortete die Mathematizierung des Denkens, nicht weil er dies für gut hielt, sondern der Not gehorchend. Später allerdings schien er vom Taumel der

Mathematik ergriffen worden zu sein und vergessen zu haben, warum er sich darauf eingelassen hatte. Die Seefahrer plante und organisierte Entdeckungsfahrten, nicht weil er sich auf Abenteuer einlassen wollte, sondern weil die Türken die arabische Seefahrt vernichtet hatten und jemand diese Rolle übernehmen mußte, sollte der Westen nicht am Mangel an lebenswichtigen Einfuhren verkommen. Später allerdings schien er vom Taumel der Seefahrt ergriffen worden zu sein und sagte: *Navigare necesse est, vivere non est.*

Hätte der Cusaner Mathematik aus Liebe zu ihr betrieben und der Seefahrer aus Abenteuerlust Schiffe gebaut, Seekarten verfertigt und Fahrten unternommen, dann könnte vom Anbruch einer neuen Epoche keine Rede sein. Es hätte sich dann um typisch mittelalterliche Erscheinungen gehandelt, vergleichbar etwa Ramón Lull (1235–1315) oder Marco Polo (1245–1324) und zahlreichen anderen geistigen und existentiellen Abenteurern. So aber waren es geradezu verzweifelte Versuche, aus einer Notlage auszubrechen. Daß die Verzweiflung dann jedoch in eine neue Stimmung umgeschlagen ist und als Beginn der Neuzeit angesehen werden kann, macht die Beurteilung des 15. Jahrhunderts von unserem Standpunkt aus so schwierig. Wer die Verzweiflung dabei im Auge hat, und nicht den Umschlag, der spricht mit Recht bei der Renaissance von einer Dekadenz des Mittelalters, und wahrscheinlich hätten sich die weitaus meisten Betroffenen selbst eher als Dekadente statt als Pioniere verstanden. Das gilt, allerdings mit einer großen Dosis Optimismus, auch für die gegenwärtige Lage. Was immer wir tun mögen, es ist schon vorher getan worden und ist typisch modern. Nur tun wir jetzt vieles aus Verzweiflung.

Die hier gezogene Parallele zwischen unserer Lage und jener des 15. Jahrhunderts soll besagen, daß ein Zeitumbruch eintritt, sobald man beginnt, an den Grundstrukturen des bislang gültigen Denkens und Handelns zu zweifeln. Im 15. Jahrhundert wurde es hoffnungslos, Autoritäten weiterhin anerkennen zu wollen, und dies aus gänzlich heterogenen, aber konvergierenden Gründen. Die Leute klammerten sich zwar weiterhin an die nunmehr ausgehöhlten Autoritäten, aber die

Neuzeit begann sich dennoch durch die sich verzweifelt ans Mittelalter klammernden Leute zu erheben. Die Parallele besagt, daß auch wir uns weiterhin an die nunmehr ausgehöhlten modernen Grundstrukturen klammern, daß aber dennoch durch uns hindurch ein neues Zeitalter (das «postmoderne») anhebt. Es genügt nicht, dies an einem allgemeinen Stimmungswechsel konstatieren zu wollen, etwa daran, daß sich der Lebens«stil» ändert, was man ja tut, wenn man versucht, etwa von einem postmodernen Kunststil zu sprechen, sondern es gilt, der Frage nachzugehen, welches denn die modernen Grundstrukturen sind, an die wir uns gegenwärtig noch immer hoffnungslos klammern.

Die gezogene Parallele legt nahe, daß das moderne Äquivalent für die mittelalterliche Kirche die Wissenschaft ist und daß daher die Postmoderne aus der Krise der Wissenschaft emporsteigt, wie damals die Neuzeit aus der Krise der Kirche. Aber so verlockend diese Parallele auch sein mag, und so viele Phänomene der Gegenwart auch dafür zu sprechen scheinen, dies ist ungenügend. Denn es war ja nicht die Kirche allein, die das Mittelalter trug, sondern eine ganze Reihe von Autoritäten, die zwar meist auf die Kirche zurückführbar, aber doch woanders verwurzelt waren. Aristoteles zum Beispiel war eine Autorität, die nur schwer auf die Kirche zurückgeführt werden konnte, und ähnliches gilt für die Autorität der Grundbesitzer und Souveräne. Wie wir jetzt aus dem Abstand sehen, war das Mittelalter von einer Anthropologie getragen, die im Menschen eine «Kreatur» sah. Es gab einen Autor (den Schöpfer, den Gründer, den unbewegten Beweeger), und dieser Autor ernannte (berief) Autoritäten, durch deren Vermittlung hindurch er die Schöpfung zusammenhielt und in Ordnung brachte (systematisierte). Das Geschöpf «Mensch» mußte durch Autoritäten hindurch mit dem Autor in Verbindung bleiben, wenn es sich nicht verlieren (verloren gehen) wollte. Wir wissen, daß diese Grundstruktur römischen Ursprungs ist und daß das Mittelalter grundsätzlich römisch war, wenn auch der Inhalt der autoritären Struktur nicht mehr lateinisch, sondern jüdisch und griechisch gewesen sein mag und daneben andere Elemente in sich barg.

Nicht bereits mit dem Fall Roms im ausgehenden Altertum, sondern erst mit dem Fall der Autorität im ausgehenden Mittelalter ist streng gesprochen das Römische Reich zerfallen. Wenn wir also die gezogene Parallele beibehalten wollen, dann müssen wir annehmen, daß sich gegenwärtig nicht nur die moderne Wissenschaft in einer Krise befindet, sondern noch grundlegender jene Anthropologie, die aus der mittelalterlichen emporgetaucht ist.

Zwischen dem 15. und dem 20. Jahrhundert ist selbstverständlich eine ganze Reihe von Menschenbildern ausgearbeitet worden, und einige darunter sind verworfen, andere verfeinert und noch andere zu Ideologien erhoben worden. Einige – aber nicht alle – dieser Menschenbilder können unter dem Sammelnamen «Humanismus» gefaßt werden, und doch geht es nicht, den *Aufstieg der Postmoderne aus dem Zusammenbruch des Humanismus* ableiten zu wollen (wie dies gelegentlich versucht wird). Nehmen wir nämlich einige dieser Bilder aus ihrer Reihe heraus, etwa der Mensch als Gewissen (17. Jh.), als Maschine (18. Jh.), als am höchsten entwickeltes Tier (19. Jh.) oder (wie noch vor kurzem) als Verneinung seiner Welt, dann stoßen wir auf keinen gemeinsamen Nenner, der mit dem Humanismus etwa des 15. und 16. Jahrhunderts gleichgesetzt werden könnte. Falls man den Cusaner und vielleicht sogar den Seefahrer Humanisten nennen will, weil sie, wenn auch ungewollt, die auf Autorität beruhende Anthropologie aufzugeben gezwungen waren, dann sind weder die Reformatoren, noch die Mechanisten, noch die Darwinisten, noch die Hegelianer und Marxisten streng gesprochen als «Humanisten» zu bezeichnen. Man wird etwas tiefer schürfen müssen, wenn man die Hoffnung hegen will, einen gemeinsamen Nenner all dieser modernen Anthropologien zu finden.

Es ist relativ einfach, das Negative an allen modernen Menschenbildern zu konstatieren. Die Welt wird nicht länger als ein System verstanden, das seitens eines Autors hergestellt und mittels Autoritäten zusammengehalten wird und in dem der Mensch seinen Platz hat. Eine solche negative Bestimmung aber genügt nicht, um einzusehen, wie die Moderne

zerfällt, selbst wenn man die Negativität verdinglicht, und das tut man ja, wenn man von der kopernikanischen Revolution spricht. Man meint, die mittelalterliche Anthropologie sei zusammengebrosen, als die Erde aus dem Mittelpunkt der Welt in den Himmel verschoben und damit dem Autor – der die Autoritäten und damit die kosmische Ordnung schafft – sein Ort streitig gemacht wurde. Mit der kopernikanischen Revolution habe der Mensch begonnen, den von Gott bis dahin eingenommenen Platz zu übernehmen, und das eben sei modern. Mit der Verwandlung der Erde in einen Himmelskörper sei der eingangs zitierte Satz des Cusaners aus der spekulativen Reflexion in die wissenschaftliche Astronomie übertragen worden. Aber selbst zu Astronomie reifiziert, genügt diese negative Bestimmung der modernen Anthropologie nicht, um die gegenwärtige Krise zu fassen.

Dennoch kann man bei dem Versuch, das gemeinsame Positive der modernen Anthropologie zu erfassen, von Kopernikus ausgehen. Denn das Revolutionäre ist nicht so sehr, daß die Erde in den Himmel verlegt wurde, sondern daß die Welt dadurch räumlich und zeitlich nicht mehr erfaßt werden konnte. Wenn es den Sinn verliert, von einem Beginn der Welt und von einer Grenze der Welt zu sprechen, dann ist auch von einem Autor eigentlich keine Rede mehr. Wenn es ein Firmament gibt, das die Welt umhüllt, dann wohnt der Autor jenseits des Firmaments, über dem Sternenzelt als der große Vater. Aber wenn es kein Firmament gibt, wo dann ist ein Jenseits? Wenn die Welt etwa sechstausend Jahre alt ist und Gott vor eineinhalbtausend Jahren Mensch geworden ist, dann ist die Menschwerdung ein zentrales, die Welt strukturierendes Ereignis. Aber wenn die Welt schon immer war oder, was existentiell auf das gleiche hinausläuft, vor 16 Milliarden Jahren explodiert ist, ist der Menschwerdung dann überhaupt eine historische Bedeutung beizumessen? Mit anderen Worten, die kopernikanische Revolution ist nicht so sehr eine Veränderung der Stellenwerte von Erde, Sonne und anderen Himmelskörpern, sondern vielmehr eine Explosion der räumlichen und zeitlichen Dimensionen, und darin besteht das Gemeinsame aller Anthropologien der Neuzeit.

Von Anbeginn der Kultur bis zum Zusammenbruch des Mittelalters war alles auf und in der Welt ermesslich, und der Autor der Welt war unermesslich. Die Unermesslichkeit, die Enormität des Autors war das anthropologische Grund-erlebnis, denn es ließ den Menschen im Vergleich zum Autor eben als meßbar und daher verächtlich erscheinen: was sind die siebzig Jahre des Menschenlebens im Vergleich zur Ewigkeit Gottes, was sind die menschlichen Taten im Vergleich zur unendlichen Güte, Weisheit und Macht des Herrn? Aber die Sache hatte auch eine andere Seite. Da alles auf der Welt, und die Welt selbst, meßbar war, und da der Mensch auf der Welt war, konnte der Mensch als das Maß aller Dinge dienen. Gerade die Verächtlichkeit des Menschen im Angesicht Gottes machte aus ihm den Maßstab. Jetzt aber wurde die Welt unermeßlich, wobei völlig gleichgültig wurde, ob sie ewig oder sehr alt oder ob sie endlos oder begrenzt war: Da sie unermeßlich wurde, war sie auf alle Fälle enorm. Man konnte zwar ihr Alter, ihren Durchmesser und ihre Masse in Zahlen ausdrücken, aber diese Zahlen besaßen keinerlei existentielle Bedeutung. Das anthropologische Grunderlebnis war nicht mehr das der Unermesslichkeit des Autors, sondern das der Unermesslichkeit der menschlichen Umwelt. Damit ging auch der Glaube verloren, der Mensch sei das Maß aller Dinge. Im Gegenteil wurde der Mensch für die unermeßlich gewordene Umwelt völlig unangemessen. Nicht nur hatte er keinen Platz in seiner Welt, sondern die Rede von einem Platz in einer unermeßlichen Welt wurde selbst sinnlos. Mit dem Autoritätsverlust – der sich astronomisch als Explosion der Dimensionen artikuliert – ging jene Stimmung verloren, die man als «Behauptsein» zu Worte kommen zu lassen versucht. Auch dies darf nicht auf die Spitze getrieben werden. Die Stimmung des Unbehausten, des Irrenden, des *homo viator* ist dem Mittelalter geläufig, ist dort vielleicht sogar artikulierter als in der Neuzeit. Doch ist der mittelalterliche Pilger im Trübnis der Welt auf der Suche nach seiner himmlischen Heimat. Der moderne Mensch dagegen hat auf der Welt, in der Welt und jenseits der Welt nichts zu suchen, denn Menschsein heißt Unbehaustsein, und jede Suche nach Wur-

zeln wäre ein Aufgeben des Menschseins. Diese Wurzellosigkeit, dieses Absurde des modernen Daseins, wird zuerst einmal als ein Taumel der Befreiung aus mittelalterlicher Enge empfunden, es ist ein Ausbruch und Aufbruch. Der Cusaner bricht aus der aristotelischen Logik aus und bricht auf, das endlose Zahlenuniversum zu beschreiten. Der Seefahrer bricht auf, die endlose See jenseits der Säulen des Herkules zu befahren. Auf allen Gebieten öffnen sich Horizonte, oder sie weichen zurück, wenn man sich ihnen nähert. Das ist die positive Stimmung, in welcher die moderne Anthropologie schwingt.

Wir sind in einer enormen, maßlosen Welt da, sind dieser Welt völlig unangemessen, aber wir können sie dennoch erfahren und begreifen, um Teile davon uns anzumessen. In dieser Weise wäre demnach das Selbstverständnis des modernen Menschen, so wie es sich zu Beginn des 15. Jahrhunderts zu artikulieren beginnt, von heute aus zu formulieren: Der Mensch, dieses wurzellose Dasein, ist nicht mehr das Maß aller Dinge angesichts der Unermesslichkeit des Autors aller Dinge, im Gegenteil, der Mensch selbst ist maßgebend für alles. Es sind nicht mehr Autoritäten, welche die Welt zu einem System zusammenfügen, sondern es ist jetzt der Mensch selbst, welcher die Messungen vornimmt, um aus der Welt Systeme herzustellen. Diese Anthropologie läßt sich, mit einem Wort, die Anthropologie der «Anmaßung» nennen, und die mittelalterliche die Anthropologie des «Geschöpfes».

Der moderne Mensch, der sich anmaßt, die Welt zu messen, um sie sich selbst angemessen zu machen, und der seine Laufbahn im 15. Jahrhundert in einem Taumel von Entdeckungen und Erfindungen beginnt, stellt sich gegenwärtig als das heraus, was er von Anbeginn ist, nämlich als wurzellose, absurdes Dasein. Demnach erleben wir nicht etwa das Ende der Neuzeit, sondern wir beginnen überhaupt erst, uns dessen bewußt zu werden, was «modern» bedeutet. Die Bedeutung von «modern» aber, so wie sie sich etwa in Auschwitz, in der Leere des wissenschaftlichen Weltbilds oder in der allgemei-

nen Verblödung durch Massenmedien herausstellt, ist nicht akzeptabel. Daher versuchen viele, aus der Moderne auszubrechen und von einer Postmoderne zu sprechen. Aber diese Postmoderne stellt sich selbst nur als provisorischer und nicht haltbarer Ausbruchversuch aus der Moderne heraus, und daher beginnen einige, von einer Nachpostmoderne, also vom unvermeidlichen Verbleib in der Moderne, zu sprechen. Nachpostmoderne heißt Leider-noch-immer-Moderne. In der indoeuropäischen Sprache, so wie sie mühselig, aber doch erfolgreich aus den gegenwärtigen und vergangenen Sprachen rekonstruiert wird, gab es einige wenige Wurzelworte. Man kann jedes dieser Worte als einen gewaltigen Baumstamm betrachten, aus welchem im Verlauf von Jahrtausenden Äste von Wörtern hervorgegangen sind, die sich ihrerseits wieder in zahlreiche Zweige von neuen Wörtern aufgespalten haben. Manche dieser Äste und Zweige sind Bestandteil spezifischer Sprachen, andere wieder durchqueren gegenwärtig weit auseinanderliegende Sprachen. Auffällig an diesen Wurzelworten ist, daß sie sich zu gegensätzlichen Bedeutungen aufgepaltert haben: zum Beispiel *k. l.* zu «kalt» und «caldo», *h. l.* zu «heilig» und «Hölle», oder *d. v.* zu «Divinität» und «Teufel». *M. d.* ist eins dieser Wurzelworte. Das Wort «modern» ist der Zweig eines großen Astes dieses Stammes, ebenso wie die Worte «Mitte», «Mittel» und «Medium». Das Wurzelwort *m. d.* umfaßt einen Bedeutungsreich, der mit dem Begriff «messen» zu tun hat. Vielfach meint es ursprünglich das Abgrenzen von Weideplätzen (falls der hypothetische indoeuropäische Volksstamm tatsächlich ein Hirtenvolk gewesen sein sollte). Zwei Gegensätze, die dieser Bedeutung innewohnen, jener zwischen Mitte und Ausmaß und jener andere zwischen Maßstab (Meter) und Anwendung des Maßstabes (Mittel) artikulieren sich anscheinend sehr früh, und etwas später auch die Überwindung dieser beiden Widersprüche, nämlich Vermittlung. Im lateinischen Raum, der ja für das moderne Denken ausschlaggebend ist, gewinnt diese innere Spannung im Bedeutungsfeld von *m. d.* Ausdruck im Verbum *movere*, das nur sehr ungenügend mit «bewegen» übersetzt wird. Diesem Verbum sind Substantive wie Motor,

Motiv, Modus, Modell, Moderation, aber auch Möbel, Immobilien usw. entsprungen, und mit diesem Verbum haben wir jenen Zweig erreicht, auf welchem das Wort «modern» sitzt.

Betrachtet man diesen Zweig, dann wird die vielleicht nie völlig bewußte Bedeutung der Bezeichnung «Modernität» ersichtlich. Die dem Altertum und dem Mittelalter selbstverständliche Ontologie meint, daß jede Bewegung ein Motiv haben müsse und daß man jede Bewegung erklärt hat, sobald man den sie motivierenden Motor erkannt hat. Das setzt voraus, daß es jenseits aller Bewegung einen unbewegten Motor gibt, ein «stehendes Jetzt», und daß man alles, was sich bewegt (entsteht und vergeht), auf diesen unveränderlichen Stand zurückführen muß, um es zu «verstehen». Dieses Zurückführen aller Motive auf den ersten Motor ist nicht nur eine epistemologische, sondern vor allem eine existentielle Notwendigkeit, denn die Immobilität ist das «Heil», oder, um dies mittelalterlich zu sagen, sie ist, was die «Erscheinungen rettet». Es gibt im Grunde nur zwei Methoden für dieses Zurückführen: Vernunft und Glauben. Dank Glauben fällt man in den Zustand der Ruhe und wird von aller Bewegung erlöst. Dank Vernunft ersieht man den unbewegten Bewegter als jene Wirklichkeit, die sich hinter aller täuschenden Bewegung verbirgt, aber auch alle Bewegung in die Wege leitet.

Die vernünftige Methode ist eine disziplinierte Methode. Sie erlaubt, Schritt für Schritt aus der Singularität einer jeden Bewegung zu immer unbewegteren Generalitäten aufzusteigen, bis die höchste Verallgemeinerung, die Klasse aller Klassen, erreicht ist. Die Induktionsmethode, dieses Schließen vom Besonderen zum immer Allgemeineren, vom Bewegten zur immer perfekteren Immobilität, bringt die unbewegten, unveränderlichen Grundmotive (die Ideen, die Formen) zutage, und sie zeigt, daß sich diese Grundmotive in den erscheinenden Dingen verbergen. *Est modus in rebus, sunt certae denique fines* = «es gibt ein (motivierendes) Maß in den Dingen, es gibt festgesetzte Grenzen und Ziele». Wissenschaft, Politik und Kunst, kurz: Weisheit besteht im Aufdecken der unveränderlichen Motive und ihrem bewußten Befolgen. Das

Gegenteil davon, Maßlosigkeit und Anmaßung (Heroismus), führt zum Irrtum und ins Verderben.

Dem widerspricht in allen Einzelheiten, und vor allem in seiner Totalität, das moderne Erlebnis und die moderne Lebensweise – schon deshalb, weil für das moderne Lebensgefühl Bewegungen keine Erklärungen erfordern. Die Welt ist für das moderne Verständnis ein Automobil, sie bewegt sich von selbst, und zwar aus Trägheit. Anders gesagt, die Mobilität ist das Primäre, sie ist das Sosein, und Erklärung erfordern allein Veränderungen in den Bewegungen, Beschleunigungen. Aber auch sie setzen keinen Motor und kein Motiv voraus, sondern ergeben sich aus dem zufälligen Zusammentreffen von Bewegungen, die aus verschiedenen Richtungen aufeinanderstoßen. In einer derart tragen, motivationslosen Welt, worin alles ein Möbelstück ist und das ganze eine Immobilie, gewinnt der Begriff «Modus» (Maß) eine neue (moderne) Bedeutung. Er meint jetzt, daß sich etwas verändert. Darin besteht die Modernität. «Modus» meint nicht länger den Kontext des Unveränderlichen, des unbewegten Bewegers, der ewigen Formen, sondern jetzt den Kontext des Plastischen, des Modellierbaren, der ständig verbesserbaren Modelle, kurz den Kontext der Mode. Bis zum Auftauchen der Moderne war Weisheit das stufenweise Aufsteigen zu den ewigen Grundmotiven, den Ideen, die sich in allem verbergen. Von jetzt an handelte es sich nicht länger darum, Motive zu entdecken, sondern sie zu erfinden, nicht mehr darum, Ideen zu ersehen, sondern sich Ideen zu machen. Theorie ist nicht mehr, wie bislang, ein beschauliches Anschauen von ewigen Formen, sondern jetzt ein experimentelles Modellieren immer wirkungsvollerer Informationen. Vorher, als man das stehende Jetzt kontemplierte, war das Entdecken der Urmotive die Wahrheit (*a-letheia*). Jetzt, da man immer bessere Modelle bastelt, um die Dinge zu beschleunigen, ist das Erfinden immer erfolgreicherer Informationen der Fortschritt. Das eben meint das Wort «modern»: eine Epoche, die auf Wahrheit zugunsten von Fortschritt verzichtet, eine Epoche der Modelle und der Moden. Der Exkurs zu den Wortwurzeln erlaubt, die vorgeschlagene

Definition des modernen Menschen vom Wort «modern» selbst her zu bedenken. Der Definitionsvorschlag lautet: Der moderne Mensch ist jener Mensch, der sich anmaßt, die ihm unangemessene Welt zu ermesen, um sie sich anzumessen, was sich gegenwärtig als Vermessenheit ausweist, wobei das Wort «modern» genau dieses Wortspiel mit dem Wortstamm von «messen» bedeutet.

Um aber diese der Neuzeit zugrunde liegende Anthropologie der Anmaßung und Vermessenheit vom Standpunkt des Messens aus – der Mediation und der Di-mension – ins Auge zu fassen, sei noch einmal auf die kopernikanische Astronomie zurückgegriffen. Bei Kopernikus wird die Erde in den Himmel verschoben, damit auf ihr die gleiche Harmonie der Sphären herrschen möge wie im Himmel. Die Verschmelzung der himmlischen mit der irdischen Mechanik ist zwar erst Newton gelungen, aber schon bei Kopernikus angelegt gewesen. Wohl bewegen sich die Himmelskörper, weil sie dazu angeregt wurden, sie sind Geschöpfe eines sie motivierenden Schöpfers, aber eigentlich ist bei ihnen der Schöpfer eine unnötige Hypothese: Sie drehen sich ewig, aus Trägheit. Unter dem Mond sieht die Sache anders aus, denn dort fallen die Steine, weil sie ihren gerechten Platz auf der Erde suchen, und dort fliegen die Vögel, weil sie den ihnen gebührenden Ort im Nest wiederzufinden haben. Unter dem Mond sind jedem, der Augen hat, die Motive aller Bewegungen ersichtlich. Hebt man nun die Erde in den Himmel, dann ist, aller empirischen Evidenz zum Trotz, die gleiche unmotivierte Trägheit auf Erden wie im Himmel vorauszusetzen. Die Bewegung der Steine und der Vögel (oder der Newtonschen Äpfel) ist dann ein komplexer Sonderfall der Bewegung des Merkur oder des Mondes.

Die Newtonsche Verschmelzung der himmlischen mit der irdischen Mechanik, also der Keplerschen mit den Galileischen Gleichungen, ist typisch modern, weil sie Motive ausspart und stattdessen Modelle einführt, und noch typischer modern, weil sie dies mit mathematischen Messungen leistet. Sie besagt, daß das gesamte unermeßliche und uns völlig unangemessene Universum mit seinen existentiell völlig bedeu-

tungslosen Dimensionen in Einheiten wie Metern und Sekunden artikuliert werden kann und daß diese Einheiten zum Quadrat und zum Kubus erhoben in Gleichungen eingeführt werden können, welche das gesamte Universum messen und ermessen. Das Newtonsche Universum ist ein Gerüst aus Algorithmen.

Die Verschmelzung der Welt über dem Mond mit jener unter ihm zu einem einzigen Universum, das in cm/sec meßbar ist, selbst wenn dabei unermesslich viele Nullen herauskommen wollten, erweist sich jedoch als nicht haltbar. Es stellt sich heraus, daß das Newtonsche Universum das mittlere Stockwerk eines dreistöckigen Gerüstes ist, wobei das untere Stockwerk das Plancksche und das obere das Einsteinsche genannt werden könnten. Statt zwei Welten zu einem einzigen Universum der cm/sec zu vereinigen, sieht sich der moderne Mensch gezwungen, in einem dreigeteilten Universum zu leben, in einem kosmologischen relativistischen, einem klassischen kausalen und einem nuklearen quantelnden. Die Zentimeter/Sekunden sind für das obere und untere Universum unangemessen, oben muß man stattdessen zu Lichtjahren und unten zu Mikrometern und Nanosekunden greifen. Nicht aber nur die Maßeinheiten, auch die Messungen sind oben und unten anders als in der Mitte. Die mittlere Welt sieht dem vorkopernikanischen Himmel ähnlich; alles darin dreht sich harmonisch wie Maschinenräder. Die obere und untere Welt sind unvorstellbar, obwohl perfekt meßbar, weil unsere vormodernen Begriffe wie «materiell-immateriell», «konkret-abstrakt» oder «wahr-falsch» sie nicht fassen. Und doch liefern uns die beiden unfaßbaren Welten Modelle, zum Beispiel für die Raumfahrt oder für Atomkraftwerke. Irgendwie hat sich also Newton vermessen: Er hat im Durchschnitt richtig, im Extrem aber unrichtig gemessen.

Jüngst sind zu diesen Bedenken, die das Messen einer uns unangemessenen Welt betreffen, weitere hinzugekommen. Sind etwa nur jene Phänomene Gegenstand von Messungen, und daher des wissenschaftlichen Interesses, die sich in Zahlen-codes artikulieren lassen, die wir für Messungen ausgearbeitet haben? Messen wir also nur jenes, wofür wir einen Maßstab

besitzen und entgleiten die weitaus meisten Erscheinungen, darunter auch die alltäglichsten, dem Zugriff der Wissenschaft, weil sie mathematisch nicht ausgedrückt werden können? Zum Beispiel beschäftigt sich die Physik mit dem freien Fall schwerer Körper, weil sie dies in cm/sec ausdrücken kann, versagt aber angesichts meteorologischer Phänomene, weil etwa Wolkenformationen mathematisch nicht formulierbar sind, obwohl sie ja mit dem freien Fall schwerer Körper eine große Familienähnlichkeit haben. Der Verdacht, der hier auf die moderne Wissenschaft fällt, ist gewichtig, denn er besagt, daß die Wissenschaft nicht etwa die sogenannte Natur erforscht, sondern nur jenen kleinen Ausschnitt daraus, der den Maßstäben angemessen ist, mit denen sie an die Natur herangeht.

Bis vor wenigen Jahrzehnten noch konnte man diesem Einspruch die Stirn bieten, indem man darauf verwies, daß die Wissenschaft neue Maßstäbe ausarbeitet, wenn sie sich Phänomenen gegenüber sieht, die sich den alten nicht fügen, und das sei eben die Erklärung dafür, daß man mit der klassischen Newtonschen Physik nicht auskam. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts sah man sich gezwungen, neue Maßeinheiten und neue Meßregeln zu erfinden, und die Anwendung davon führte zur Abspaltung nicht-newtonischer Welten, der großen kosmischen und der kleinen der Quanten. Denn der Einwand bedem Einwand nicht länger begegnen. Dem der Einwand behauptet ja nicht, daß die klassischen Maßeinheiten zu grob sind, um großen oder kleinen Phänomenen angemessen zu sein, und daß sie nur durchschnittliche Erscheinungen messen. Er besagt im Gegenteil, daß die Maßeinheiten, Maßstäbe und Meßregeln für eine ganze Reihe von alltäglichen Erscheinungen – wie Schneeflocken, Küstenlinien oder geologischen Formationen – nicht angemessen sind, weil solche Erscheinungen zu komplex sind, um derart gemessen zu werden. Der Einwand spricht von der Unangemessenheit des Messens für alltägliche Phänomene, und er stellt damit einen der Grundpfeiler der Moderne in Frage.

Darauf läßt sich auf zwei Weisen reagieren – abgesehen von jener dritten, die den Einwand hinnimmt, davon auf den

Schiffbruch der Moderne schließt und dann von der Postmoderne redet. Einmal läßt sich sagen, das mathematische Formulieren komplexer Erscheinungen sei eine Frage der Zeit, die beansprucht wird, um sehr viele Algorithmen auszurechnen. Der Unterschied zwischen dem freien Fall eines Steins und dem Regenfall ist vom Standpunkt des Messens nur, daß man den Steinfall in einer einzigen einfachen Gleichung fassen kann, während der Regenfall eine sehr große Zahl von sehr komplizierten Gleichungen erfordert. Diese Reaktion hatte die Erfindung von Schnellrechnern, von Computern, zur Folge. Sie sollten komplexe Phänomene wie den Regenfall, das Verhalten von Preisen auf dem Markt oder das Verhalten von Wählern bei politischen Wahlen innerhalb einer relativ kurzen Frist in Algorithmen fassen. Dabei stellte sich heraus, daß es praktisch unmöglich ist, bei komplexen Erscheinungen alle darin mitspielenden Parameter in Rechnung zu ziehen. Zum Beispiel erfordert die Berechnung des Regenfalls, nicht nur die Bewegungen der Wolken, der Winde und anderer Luftströmungen in die Gleichungen miteinzubeziehen, sondern auch den Sonnenstand, die Erdrotation, den Einfluß des Mondes auf die Gezeiten, letzten Endes alles Geschehen auf Erden von Anbeginn an. Das ist zwar in dem Sinn möglich, daß der Hinzufügung immer neuer Zahlen zu einem Algorithmus theoretisch nichts im Wege steht, aber in dem Sinn unmöglich, daß es trotz Computern mehr Zeit erfordert, als dem Universum selbst zur Verfügung steht, innerhalb dessen die Berechnungen ja durchgeführt werden.

Doch läßt sich ja sagen, daß nicht alle Parameter bei einer Mathematisierung eines komplexen Phänomens von der gleichen Wichtigkeit sind. Will ich zum Beispiel einen Regenfall an einem provencalischen Sommertag berechnen, dann ist der Faktor «Wind» dabei wichtiger als die zweifelloser auch mitspielende Tatsache, daß zwei Jahre vorher in Hongkong ein Schmetterling aufflog. Daher kann ich in den Computer zuerst die wichtigsten, und dann fortschreitend immer unwichtiger werdende Parameter füttern. Die Computerberechnungen werden dann sofort verfügbar sein, und zwar zuerst ziemlich ungenau, um dann immer genauer zu werden. Es

wird immer ein Irrtumfaktor verbleiben, aber dieser Faktor wird immer kleiner werden. Man sage nicht, daß bei einer derartigen Wahrscheinlichkeitsrechnung die harte Exaktheit verloren geht, die bei Erscheinungen wie dem freien Fall vorherrscht. Denn der Irrtumfaktor selbst kann exakt berechnet werden, und die wissenschaftliche Messung komplexer Erscheinungen kann ebenso hart und streng sein wie die von simplen. Trotzdem ist damit der Einwand gegen die Angemessenheit der Messungen nicht eigentlich behoben. Denn wenn man die Naturerscheinungen in Wahrscheinlichkeitsrechnungen formalisiert – also aus den klassischen Naturgesetzen statistische Voraussagen macht –, dann hat man zugegeben, daß bei allem Messen ein unangemessener, wenn auch selbst meßbarer Rest bleibt, und damit hat eigentlich strenggenommen die Moderne in der Tat Schriffbruch erlitten. Die moderne Annäherung, die Welt dem Menschen anzumessen, ist dann in der Tat Vermessenheit.

Möglich ist jedoch eine zweite Reaktion auf den Einwand. Erst jüngst in die Wege geleitet, ist sie weit davon entfernt, auch nur gedanklich – geschweige denn existentiell – verdaut zu sein. Sie schlägt vor, die Eichung des Maßstabs zu ändern, um Komplexes zu messen und damit die Moderne zu retten. Zur Diskussion steht der Begriff «Dimension», also ein junger Sproß am Wortstamm *m. d.* von dem alles Moderne handelt. Arithmetisch gesehen, gibt es selbstverständlich ebenso viele Dimensionen wie Zahlen, da ja jede Zahl als Potenz dient. Mystisch läßt sich sagen, das Zahlenuniversum habe unendlich viele Dimensionen. Da aber bisher die Algorithmen, in denen die Erscheinungen ausgedrückt werden, sich mit nur wenigen Dimensionen begnügt haben, wird meist von einem vierdimensionalen Raum-Zeit-Kontinuum mit Ausbuchungen in die fünfte oder sechste Dimension gesprochen. Die Eichung des Maßstabs nach ganzzahligen Dimensionen ist aber überraschend primitiv. Sie macht unsere Messungen geradezu tölpisch. Wir können gerade messen, was zufällig in ganzzahlige Dimensionen eben noch hineinpaßt. Mit einem Maßstab jedoch, bei dem eine Dimension in die andere gleitet, wir also mit Fraktionen von Dimensionen

messen – zum Beispiel in der Dimension 3,76 –, wären auch jene Phänomene exakt meßbar, von denen wir gegenwärtig sagen, daß sie zu komplex sind. Zum Beispiel sind Wolkenformationen außerordentlich schwierig zu mathematisieren, weil sie in Fraktionen zwischen der zweiten und der dritten Dimension erscheinen. Somit sagt die zweite mögliche Reaktion, wir müßten nur unsere Maßstäbe anders eichen, dann könnten wir alles messen und uns anmessen, und die Moderne wäre gerettet.

So elegant auch diese Lösung in ihrer hier barbarisch simplifizierenden Fassung zu sein scheint, kann sie dennoch so nicht stehenbleiben. Wenn ich an einem gleitenden Maßstab messe, einem Maßstab, der keine eigentlichen Kerben aufweist, sondern eher lauter ineinandergreifende grauen Zonen, habe ich dann tatsächlich gemessen? Habe ich dann nicht im Grunde dem unmeßbaren Chaos einen mathematischen (oder vielleicht sogar nur pseudomathematischen) Ausdruck verliehen? Habe ich nicht mit der Einführung von Fraktionen von Dimensionen auf das Messen überhaupt verzichtet? Diese Frage wird desto zwingender, je besser die fraktale Messungsmethode mit Hilfe von Computern vor sich geht. Fraktale Gleichungen hatten ursprünglich den Zweck, außerordentlich komplexe Phänomene wie katastrophale Turbulenzen oder chaotische Erscheinungen mathematisch auszudrücken. Aber sie können auch ohne jeden Bezug auf Erscheinungen als reine Spiele gehandhabt werden und als Bilder auf Computerbildschirmen aufleuchten. Was eigentlich sieht man in solchen Bildern? Sieht man die mathematische Struktur «hinter» den chaotischen Erscheinungen, oder sieht man willkürliche entworfene Strukturen, die dann auf bisher unformulierbare Erscheinungen extrapoliert werden können? Es handelt sich um die typische moderne Frage, ob man die Naturgesetze entdeckt oder erfindet, nur hat sie jetzt eine viel dringlichere Form angenommen. Sie sagt nämlich: Die moderne Anmaßung, der Mensch könne sich die unermessliche Welt anmessen, erweist sich als Vermessenheit, weil gerade dank Messen und Anmessen die absurde Unordnung und Turbulenz einer aller Autorität beraubten Welt vor

Augen tritt. Gerade weil das fraktale Messen erfolgreich ist und weil es wahrscheinlich Modelle für künftiges Denken und Handeln bietet, stellt es die Moderne als Vermessenheit vor Augen. Das ist wahrscheinlich die Erklärung dafür, daß fraktale Bilder vielerorts als «postmodern» angesehen werden. Sie sind jedoch typisch modern: Sie ordnen absurderweise Unordnungen, messen absurderweise Unmeßbares, und entziehen damit der modernen Existenz modernerweise den letzten Boden unter den Füßen.

Die vorgeführten Überlegungen haben selbstverständlich nicht den Anspruch, als Geschichte der modernen Wissenschaft verstanden zu werden. Sie stellen lediglich einen Versuch dar, die vorgeschlagene Hypothese einer modernen Anthropologie als einer Anthropologie der anmaßenden Vermessenheit vom Messen her in den Griff zu bekommen. Aber dies allein ist nur ein kläglicher Ausgangspunkt für das Bedenken dessen, was wir wohl die «Tragik der Moderne» zu nennen haben.

(1991)

Der Mensch ist das Maß aller Dinge. Die Alten hatten gut reden. Damals konnte tatsächlich alles auf der Welt in Zentimetern, Stunden, Dollar (oder den damaligen Äquivalenten dieser Maßeinheiten) gemessen werden. Was derartig nicht meßbar war, das war unermesslich. Zum Beispiel war das Meer maßlos groß und das Sandkorn maßlos klein, weil es eben un bequem war, die oben erwähnten Maßeinheiten daran anzulegen. Es waren enorme Dinge, sie standen außerhalb der menschlichen Norm. Maßlos Großes mußte angebetet, maßlos Kleines konnte verachtet werden. Wir können uns das nicht mehr leisten. Wir können Dinge, die in Megatonnen explodieren, nicht mehr bewundernd anbeten. Wir müssen sie messen. Wir können Dinge, die in Mikrosekunden explodieren oder auf Bildschirmen aufflammen, nicht mehr verächtlich vernachlässigen. Wir müssen sie messen. Wenn jemand zu uns sagt, Allah sei groß, dann müssen wir ihn fragen, wie groß er denn sei, und wenn jemand zu uns sagt, wir seien kleinlich, dann müssen wir ihn fragen, welche Größenordnung er dabei im Sinn hat. Wir sind gezwungen, zwischen Größenordnungen zu unterscheiden. Die menschliche ist dabei eine unter vielen. Humanismus ist der Gegenwart unangemessen.

Schuld hat die Linse. Sie hat Kleinigkeiten auf der Mondoberfläche sichtbar gemacht, so daß es schwierig wurde, die Größe des Mondes zu bewundern. Sie hat Großartiges im menschlichen Samen sichtbar gemacht, so daß es ungemütlich wurde, ihn angeekelt zu verachten. Die gegenwärtigen Apparate mit den auf ihnen beruhenden Maschinen und Instrumenten sind Nachkommen der Linse. Die Linse allein trägt aber nicht die Schuld am Einbruch unmenschlicher Größenordnungen in den konkreten Alltag. Wäre es der Kir-

che gelungen, Galileis Schriften und die der übrigen Humanisten zu verbrennen, um den Humanismus zu retten, so wäre damit der Einbruch nicht vermieden worden. Denn die Welt hat sich nicht nur in den Raum ausgedehnt, um sich an einem seiner Horizonte zu krümmen und am anderen in Quarks zu zerfransen, sie hat sich auch in die Zeit ausgedehnt, um sich einerseits in den Big Bang und andererseits in den Quantensprung zu verkriechen. Man hätte auch die Stoppuhren verbrennen müssen. Außerdem hat sich die Welt in den Werten breitgemacht, um einerseits in den Bruttosozialprodukten, andererseits in den Kostenkalkulationen unmenschliche Dimensionen anzunehmen. Auch die Rechenschieber wären zu verbrennen gewesen. Kurz, der Mensch ist ins Unmenschliche vorgedrungen, das Unmenschliche schlägt auf ihn zurück, und unter diesen Schlägen bricht der Humanismus zusammen.

Zur Zeit der Alten war die von Menschen bewohnte Insel der Zentimeter, Stunden und Dollar umgeben von der unermesslichen Welt. Ein Ozean von enormen Größen und von ewigen Werten umspülte damals die Strände der «maßgeblichen» Siedlung. Es gab zwar damals Fischer, die aus dem Ozean Nahrung holten, und Abenteurer, die sich mit Kähnen auf ihn hinauswagten, auch Taucher, die ihr Leben aufs Spiel setzten, um Perlen an den Tag zu bringen, die meisten aber waren Bauern, die gemessene Furchen zogen, um maßvolle Hohlmaße mit der Frucht der Gemessenheit zu füllen. Gegenwärtig ist von dieser gemäßigten Mittelmeerlandschaft kaum mehr etwas zu bemerken. Wir befinden uns irgendwo im Innern einer *Mattjoshbka*, einer Hierarchie von Größenordnungen, in der eine jede alle kleineren enthält, um von allen größeren enthalten zu werden. Wir selbst sind derartige enthaltende und enthaltene Puppen. Die Verwandlung unserer Gegend aus einer Mitteleinsele in die russische Puppe nennt man – um der Sache die Spitze zu brechen – «kopernikanische Revolution».

Aber sie läßt sich nicht brechen. Denn gerade das Spitzige daran, das uns durch Drüsen, Gedärme und Herz bis ins Mark und ins Gehirn Treffende, ist die Sache. In Frage steht nicht,

ob sich die Erde um die Sonne dreht, auch nicht – um es moderner zu sagen –, ob die mentalen Prozesse auf Quantensprünge von Teilchen zwischen Nervensynapsen reduziert werden können. In Frage steht, was wir eigentlich tun, wenn wir von Puppe zu Puppe, von Maßstab zu Maßstab, von Werteskala zu Werteskala springen.

Zweifellos müssen wir zwischen Größenordnungen unterscheiden. Tun wir das nicht, stiften wir Unsinn und Unheil. Ein Beispiel für Unsinn: Wer bei der Erzeugung von Füllfedern Einsteinsche Gleichungen anwenden wollte, ist dumm, denn für die Größenordnung von Füllfedern sind die Newtonschen Gleichungen gültig. Ein Beispiel für Unheil: Wer den Begriff «Rasse» ins politische Gespräch bringt, handelt verbrecherisch und hat mit Millionen von Toten zu rechnen, weil die Größenordnung der Rasse in Hunderten von Jahrtausenden zu messen ist und die politischen Phänomene in Jahrzehnten. Obwohl nötig, ist es nicht einfach, Größenordnungen voneinander zu unterscheiden. Es gibt keinen exakten Punkt, von dem an Newton aufhört, kompetent zu sein, und von dem an Einstein kompetent wird. Es gibt keinen exakten Punkt, von dem an das politische Denken zugunsten des biologischen abdanken müßte. Die Puppen enthalten nicht nur eine die andere, sondern sie sind auch eine für die andere permeabel. Es sind gerade diese grauen Zonen zwischen den Größenordnungen, die uns durch Mark und Bein gehen – sofern wir überhaupt noch lang genug in jener Puppe verharren, innerhalb welcher wir Mark und Bein haben. Mark und Bein haben wir nämlich nur im Spielraum zwischen 10^3 und 10^5 cm und zwischen Jahrzehnten und Sekunden, also in jener Größenordnung, die wir mit unseren Sinnen wahrnehmen können, die wir allerdings immer öfter verlassen. Seit uns die Neurophysiologie belehrt, daß unsere Wahrnehmungen in der Größenordnung der Atomkernteilchen vor sich gehen, siedeln wir immer häufiger dorthin über. Dort gehen nämlich auch unsere Vorstellungen, Begriffe, Wünsche, Gefühle, Entscheidungen vor sich, kurz das, was man früher «Geist» genannt hat. Und von dort aus können wir die geistigen Prozesse, um sie von außen her zu programmieren,

auf intelligente Werkzeuge projizieren. Derart von der Schädelschale befreit, kann sich der Geist entwickeln, wenn er auch viel von seinem einstigen Glanz eingebüßt hat.

In der Größenordnung der geistigen Vorgänge ist von Mark und Bein keine Rede, sondern von Komputation quantischer Sprünge. Allerdings sind wir gegenwärtig dabei, in eine andere Puppe zu fahren, und dort wird von Mark und Bein in einer Weise gesprochen, vor der vielen von uns gruselt, nämlich in der Größenordnung der Moleküle. In ihr gehen Prozesse vor sich, für die die Chemie kompetent ist. Zu diesen Prozessen zählen auch die Lebensprozesse. Wir beginnen, Einblick in die Vorgänge zu gewinnen, in denen Leben aus Unbelebtem entsteht, um ins Unbelebte wieder zurückzukehren. Dieser Einblick gestattet es, in die Vorgänge des Lebens und Sterbens einzugreifen. Wir beginnen, beliebiges Mark und Bein herzustellen, um die sinnlich wahrnehmbare Welt in absehbarer Zeit mit beliebigen Lebewesen (künstliche Übermenschleinbegriffen) zu bevölkern. Verglichen mit dieser am Horizont aufgehenden «genetischen Revolution» der Moleküle verblaßt selbst die «informatische» der Kernteilchen. Denn wenn es einmal Unsinn sein wird, nicht nur künstliche Bakterien von natürlichen, sondern auch künstliche Menschen von natürlichen unterscheiden zu wollen, dann wird sich die Frage nach Leben und Tod in der gleichmütigen Stimmung des Produktionsprogrammierens stellen.

Die hier betrachteten drei Größenordnungen, nämlich «sinnlich wahrnehmbar», «quantisch» und «molekular», zeigen, was uns ins Herz trifft: das Springen und die grauen Zonen zwischen ihnen. An beidem zerbricht unsere Hochachtung gegenüber dem Geist, dem Leben und dem Tod.

Die Gleichgültigkeit gegenüber dem Geist, dem Leben und dem Tod ist antihumanistisch (barbarisch). Sie kennzeichnet zum Beispiel die Nazis. Aber es ist ratsam, von der vorangegangenen die neue, technische Barbarei zu unterscheiden, wenn wir sie überwinden und einen neuen Humanismus finden wollen. Die vorangegangene Barbarei verachtete ohne Maß, sie war maßlos, sie konnte den Geist, das Leben und den Tod nicht ermesen. Die emportauchenden Techniken ver-

achten den Geist, das Leben und den Tod, gerade weil sie messen. Daher ist der neuen Barbarei mit dem traditionellen Humanismus nicht beizukommen. Sie ist aufgeklärter als jener. Sie, und nicht der traditionelle Humanismus, ist vollendete Aufklärung. Mit ihr hat die Aufklärung den traditionellen Humanismus als obskure Ideologie weit hinter sich gelassen. Der neue Humanismus müßte die grauen Zonen zwischen den Größenordnungen kritisieren, also die Zonen, in denen die künstliche Intelligenz, das künstliche Leben und die künstliche Unsterblichkeit hausen.

Am Beispiel der Unsterblichkeit sei erläutert, was ein neuer Humanismus zu leisten hätte: Das «Ich» ist ein schwammiger Begriff, falls es überhaupt ein Begriff ist. Es ist von theologischen, philosophischen und psychologischen Nebeln umwoben. Die neuen Techniken beginnen, das «Ich» klar und deutlich zu definieren, nämlich als ein komplexes System von elektromagnetischen und chemischen Gehirnprozessen. Gehirne oder Gehirnteile können transplantiert werden, etwa von sterbenden Körpern auf Föten – vorerst nur im Fall von Ratten. Dennoch ist damit die Unsterblichkeit des «Ich» im Sinne seiner Übertragung auf immer neue Körper in den Bereich des technisch Machbaren getreten. Ein neuer Humanismus müßte aufzeigen können, daß bei dieser Verzweckung der sinnlich wahrnehmbaren Größenordnung mit jener der Partikel und jener der Moleküle ein entscheidender Aspekt des «Ich» entschlüpft, nämlich der, von dem aus das «Ich» als ein «Du» eines anderen «Du» anzusehen ist.

Einem derartigen neuen Humanismus ginge es nicht darum, aus der *Matrixschka* wieder eine Mittelmeerinsel zu machen. Man kann die neue Barbarei nicht von hinten angreifen und etwa Linsen, Stoppuhren, Rechenschieber, Computer oder gentechnisch manipulierte Tomaten stürmen, sondern nur an seinen Hörnern ist der rasende Stier des Fortschritts zu packen. Der neue Humanismus kann nicht leugnen wollen, daß verschiedene Größenordnungen einander überlagern und ineinander greifen. Hingegen muß er betonen, daß für jede einzelne Größenordnung eine für sie typische Erkenntnistheorie, Ethik und Ästhetik gilt; und daß trotz der grauen

Zonen Abgründe zwischen den Größenordnungen klaffen. So ist es ein Unfug, die Geometrie des sinnlich Wahrnehmbaren auf die astronomische Größenordnung oder das kausale Denken auf die Größenordnung der Atomkernteilchen anzuwenden. Die Spezifität einer jeden Größenordnung müßte den neuen Humanismus befähigen, auf den Vorrang der menschlichen hinzuweisen. Eine prolemäische Gegenrevolution ist geboten.

Die Erfüllung dieser Aufgabe ist unbequem. Wenn jemand zu einem hungernden brasilianischen Kind sagt, daß es deshalb keine Bohnen hat, weil die Staatsschuld zig Milliarden Dollar beträgt, so ist dies eine aufgeklärte und aufklärerische Erklärung, die dazu beitragen kann, das Problem Bohnen «richtig» zu stellen und einer Lösung näher zu bringen. Der neue Humanismus hätte jedoch zu zeigen, daß es unmenschlich, barbarisch ist, so mit einem Kind zu sprechen, weil auf diese Weise in die menschliche Beziehung zum Kind unmenschliche Größenordnungen eingeführt werden.

Das Beispiel zeigt, daß der extreme Rationalismus der neuen technischen Barbarei ins Irrationale umschlägt. Selbstredend hat jeder Humanismus die Aufgabe, das Irrationale zu bekämpfen, auch der neue. Aber in der Gegenwart äußert sich der Irrationalismus als extremer Rationalismus. Die Aufklärung ist über ihr Ziel hinausgeschossen. Die Stellung, die es zur Bekämpfung dieses Extremismus einzunehmen gilt, ist außerordentlich ungemütlich, denn sie ist – wo Humanismus und Barbarei die Fronten zu wechseln scheinen – stets in Gefahr, selbst in Irrationalismus zu fallen.

Um den Vorrang der menschlichen Größenordnung behaupten zu können, muß sich der neue Humanismus auf irgend etwas Namenloses berufen, um das er herumzuschleichen hat wie die Katze um den heißen Brei. Das mag als Erklärung (und Entschuldigung) für die etwas verschlungenen Argumente dieses Aufsatzes dienen.

Übrigens behaupten einige, daß Er in gewundenen Zeilen schreibt, um Sein Ziel zu treffen. Der neue Humanismus ist gezwungen, aus der Gradlinigkeit des technischen Fortschritts ins Gewundene auszubrechen. (1987)

- Nachgeschichte*
 Geschrieben 1981
 Veröffentlichung der portugiesischen Fassung unter dem Titel
 «Pós-história» 1982 bei Duas Cidades, São Paulo
 Deutsche Erstveröffentlichung (leicht gekürzt) in: Vilém Flusser,
 «Nachgeschichten. Essays, Vorträge, Glossen», hrsg. v. Volker
 Rapsch, Düsseldorf 1990 (Bollmann Verlag); vergriffen
- Die Nichtigkeit der Geschichte*
 Portugiesisches Original: «Da inutilidade da história»
 Erstveröffentlichung in «O Estado de São Paulo», 26.7.1969
 Aus dem Portugiesischen von Edith Flusser
- Über die Mode*
 Geschrieben 1967
 Erstveröffentlichung
- Die Wiederkunft des Mittelalters*
 Erstveröffentlichung
- Fetter, Rauch und Asche*
 Erstveröffentlichung
- Vom Veralten*
 Geschrieben im Umfeld des Treffens «Informatique/Culture», La
 Chartreuse de la Villeneuve-les-Avignon, Juli 1983
 Erstveröffentlichung
- Sich selbst sterben lassen*
 Englisch Original: «To see oneself die»
 Erstveröffentlichung
 Aus dem Englischen von Stefan Bollmann
- Von der Kunst des Überlebens*
 Englisch Original: «On the art of survival»
 Erstveröffentlichung
 Aus dem Englischen von Stefan Bollmann

- Vom Desengagement*
 Portugiesisches Original: «Do desengajamento»
 Erstveröffentlichung in: «O Estado de São Paulo», 21.3.1971
 Aus dem Portugiesischen von Edith Flusser
- Unabhängigkeit oder Tod*
 Abschlußkapitel einer früheren Fassung von «Nachgeschichte»
 Erstveröffentlichung
- Mythisches, geschichtliches und nachgeschichtliches Dasein*
 Manuskript für einen Vortrag an der Hochschule St. Gallen am
 1.12.1981
 Erstveröffentlichung
- Vom Tod der Politik*
 Erstveröffentlichung
- Gibt es die französische Nation noch immer?*
 Manuskript für einen Vortrag am Berliner Institut Français am
 4.11.1991
 Erstveröffentlichung in: «Freitag», Nr. 47, 15.11.1991
 Wieder in: «Arch⁺», Nr. 109/110, Dezember 1991
- Nachgeschichtliche Eliten*
 Erstveröffentlichung in: «Kurswechsel – Zeitschrift für gesell-
 schaftswirtschafts- und umweltpolitische Alternativen», Wien,
 Heft 4/1991
- Gespräch, Gerede, Kitsch*
 Manuskript für einen Vortrag beim 1. Internationalen Kornhaus-
 seminar in Weiler/Allgäu, August 1984
 Erstveröffentlichung in: «Kitsch. Soziale und politische Aspekte
 einer Geschmacksfrage», hrsg. v. Harry Pross, München 1985 (List
 Verlag)
- Nachdenken über Collage: Wert und Abfall*
 Portugiesisches Original: «Reflexão sobre collage: Valor e lixo»
 Manuskript für einen Vortrag am 19.11.1981 in einer Galerie in São
 Paulo zu einer Ausstellung Sergio Limas
 Erstveröffentlichung
 Aus dem Portugiesischen von Edith Flusser
- Tod*
 Erstveröffentlichung unter dem Titel «Der freie Tod» in:
 Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.3.1972
- Zeitläufe*
 Erstveröffentlichung

Menschheitsgeschichte als Fernseh-drama

Geschrieben 1991 im Hinblick auf eine größere Fernsehproduktion
Erstveröffentlichung

Eine korrigierte Geschichtsschreibung

Geschrieben spätestens 1982, vermutlich jedoch früher
Erstveröffentlichung

Millennium zu verkaufen

Geschrieben 1990

Erstveröffentlichung in: «gdi impuls. Eine Publikation des Gottlieb
Duttweiler Instituts für Entscheidungsträger in Wirtschaft und
Gesellschaft», Rüschiikon (Schweiz), 8. Jg., Nr. 4/1990

Vom Ende der Geschichte

Nachtrag zu einem Manuskript für einen Vortrag im Wiener Rat-
haus am 13. 3. 1991

Erstveröffentlichung in: «Ende der Geschichte, Ende der Stadt?»,
Wien 1992 (Pinkus Verlag)

Drei Zeiten

Erstveröffentlichung in: Sterz, Nr. 48, Dezember 1989

Wieder in: Vilém Flusser, «Nachgeschichten. Essays, Vorträge,
Glossen», hrsg. v. Volker Rapsch, Düsseldorf 1990 (Bollmann
Verlag); vergriffen

Zukunft oder Ende

Geschrieben 1991

Erstveröffentlichung in: «Zukunft oder Ende», hrsg. v. Maresch,
München 1993 (Klaus Boer Verlag)

Nach der Post-moderne?

Geschrieben 1991 für ein Buchprojekt des Bollmann Verlags
Erstveröffentlichung

Größenordnung und Humanismus

Geschrieben 1987

Erstveröffentlichung in: «Kunst und Therapie. Zeitschrift für
Fragen der Ästhetischen Erziehung», Köln, Heft 12/1987

Wieder in: Vilém Flusser, «Nachgeschichten. Essays, Vorträge,
Glossen», hrsg. v. Volker Rapsch, Düsseldorf 1990 (Bollmann
Verlag); vergriffen

Forum Wissenschaft Kultur & Medien

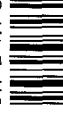
»Das Modell für die geschichtlichen Ereignisse ist nicht länger die Erzählung, sondern der Film. Nunmehr kann man die Ereignisse beschleunigen, in Zeitlupe betrachten und Flashbacks vornehmen. Vor allem aber kann man das Band der westlichen Geschichte zerschneiden und neu zusammensetzen.«

Vilém Flusser



ISBN 3-596-13387-4

DM 24,90



9 783596 133871 05182,-

Umschlaggestaltung: Buchholz/Hinsch/Hensinger
Abbildung: Nam June Paik, »Korea Relief«, 1991