Jean Baudrillard

Die magersüchtigen Ruinen

In den Anstrengungen der Krisenverwaltung hat sich herausgestellt, daß das Wachstum ein Ende gefunden hat und daß wir ein Feld betreten haben, dessen Ereignisse noch unberechenbar sind. Wir befinden uns nicht mehr im Wachstum, wir befinden uns im Auswuchs. Wir leben in einer Gesellschaft der Wucherungen, dessen also, was unablässig auswächst, ohne noch an seinen eigenen Zielen gemessen werden zu können. Das Geschwür entwickelt sich unkontrolliert, rücksichtslos gegen seine eigene Bestimmung; mit dem Verschwinden der Ursachen nehmen die Wirkungen des Geschwürs zu. Das führt zu einer ungeheuren Verstopfung der Systeme, zu ihrer Regellosigkeit durch Überentwicklung, durch Funktionalitätsüberschuß, durch virtuelle Übersättigung. Dieser Prozeß läßt sich wohl am besten mit krebsartigen Metastasen vergleichen: mit dem Verlust der Regel des organischen Zusammenhangs eines Körpers, was dazu führt, daß ein Zellengebilde seine unbezwingbare und tödliche Vitalität offenbaren kann, daß das Organ den eigenen genetischen Befehlen nicht mehr gehorcht und – anstatt sich einem Organisationsschema entsprechend zu entwickeln – endlos auswuchert.

Es handelt sich dabei nicht mehr um einen kritischen Vorgang: die Krise ist funktional, sie betrifft stets die Kausalität, das Ungleichgewicht zwischen Ursachen und Wirkungen und findet (oder findet eben auch nicht) ihre Auflösung in einem neuen Arrangement der Ursachen. Was uns hingegen betrifft, so sind es wohl die Ursachen, die ausgelöscht und unleserlich werden, indem sie einer Intensivierung der Prozesse im Leeren Platz machen.

Solange es Widerspruch und Dysfunktion in einem System gibt, Ungehorsam gegenüber den bekannten Gesetzen des Funktionierens, ist das nicht weiter schlimm, weil es ja immer noch die Aussicht auf eine Überschreitung, eine Lösung durch Überschreitung gibt.

Was schlimmer ist und eher schon an eine Katastrophe als an eine Krise grenzt, ist wohl, wenn das System sich selbst überschritten, also seine eigenen Ziele bereits hinter sich gelassen hat und es dann über keinerlei Heilmittel mehr verfügt. Der Mangel ist niemals dramatisch, es ist die Sättigung, die fatal wirkt: denn sie führt gleichzeitig in den Prozeß eines Starrkrampfes und in die Bewegungslosigkeit.

Mich erstaunt die Fettsucht aller gegenwärtigen Systeme, dieser »Ausbund an Bösartigkeit« (wie Susan Sontag vom Krebs gesagt hat), den unsere Dispositive der Information, der Kommunikation, des Gedächtnisses, der Lagerung und Produktion, der Zerstörung darstellen; Dispositive also, die in einem solchen Maß erweitert und angereichert wurden, daß ihre Nutzlosigkeit bereits im voraus feststeht. Nicht wir selbst haben theoretisch den Gebrauchswert aufgegeben, das System hat ihn vielmehr durch Überproduktion zur Strecke gebracht. Es werden so viele Dinge hergestellt und angehäuft, daß sie einfach niemals mehr die Zeit finden werden, irgendjemandem nützlich zu sein (und das ist im Fall der Atomwaffen natürlich äußerst erfreulich – die Fettsucht der Zerstörungssysteme ist das einzige, das uns vor ihrer Anwendung bewahrt). So viele Mitteilungen und Signale wurden hergestellt und in Umlauf gebracht, daß sie niemals mehr die Zeit finden werden, Sinn zu bekommen. Zum Glück für uns! Glücklicherweise weichen wir den 99% aller Informationen, den 99% der Produktionen aus; mit dem winzigen Teil, den wir dennoch aufnehmen, geraten wir bereits in einen Zustand ständiger Stromschläge.

Und dennoch gibt es in dieser ungeheuerlichen Nutzlosigkeit einen besonderen Ekel. Es ist der Ekel vor einer Welt, die anwächst, die akkumuliert, die wuchert, die in Hypertrophie gerät und es nicht schafft, etwas hervorzubringen. All diese Erinnerungen, all diese Archive, all diese Belege, die uns keine einzige Idee liefern, all diese Pläne, Programme, Entscheidungen, die uns kein einziges Ereignis bescheren, all diese spitzfindigen Waffen, die es zu keinem Krieg bringen!

Diese Übersättigung hat nichts mit dem Überschuß zu tun, von dem Bataille sprach und den alle Gesellschaften herzustellen und in nutzloser und in verschwenderischer Verausgabung zu zerstören mußten. Wir kennen keine mögliche Verausgabung all dieser angehäuften Dinge mehr, wir kennen nicht einmal mehr ihren Gebrauch, wir kennen nur noch ihre schwerfällige oder brutale Zersetzung –

jeder Beschleunigungs- und Konzentrationsfaktor wirkt wie ein Trägheitsfaktor und bringt uns der vollkommenen Unbeweglichkeit näher. Was wir Krise nennen, ist nur das Vorgefühl dieser Unbeweglichkeit.

Dieses Sättigungs- und Unbeweglichkeitsprinzip macht sich in der Verödung der Zeit, des Körpers, des Landes bemerkbar. Auf der menschlichen Ebene gibt es kein ideales Prinzip dieser Dinge mehr. Was bleibt, sind konzentrierte, übersättigte, miniaturisierte Wirkungen. Dieser Körper, unser Körper scheint nur noch entbehrlich, im Grunde unnütz in seinem Umfang, in der Vielheitlichkeit und der Komplexität seiner Organe, seiner Stofflichkeit, seiner Funktionen, da sich heute alles im Hirn und in der genetischen Formel konzentriert, die ihrerseits ganz allein eine brauchbare Definition des Seins ausformulieren. Die Landstriche, riesige geographische Landstriche scheinen ein verödeter Körper zu sein, dessen Ausdehnung und Umfang gar nicht erforderlich sind (und den zu durchqueren uns gegebenenfalls langweilen würde), wenn alle Ereignisse sich in den Städten zusammenziehen, die ihrerseits auch wiederum auf dem Weg zu einer Beschränkung auf einige miniaturisierte Hauptorte sind. Und die Zeit: was soll man über diese immense freie Zeit sagen, die man uns läßt – das Zuviel an Zeit, das uns umgibt wie ein vages Terrain, wie eine in ihrem Ablauf längst unnütz gewordene Dimension, seitdem die Augenblicklichkeit der Kommunikation unseren Verkehr miteinander zu einer Abfolge von Augenblicken miniaturisiert hat?

Wenn man richtig darüber nachdenkt, spiegelt dieser doppelte Prozeß des Starrkrampfs und der Unbeweglichkeit, der Beschleunigung im Leeren, der Überbietung der Produktion unter Fehlen sozialer Einsätze und Ziele, der Zunahme an Sichtbarkeit dort, wo es nichts zu sehen gibt etc., den doppelten Aspekt wider, mit dem wir heutzutage die Krise kennzeichnen: Inflation und Arbeitslosigkeit. Diese Analyse in Begriffen der Inflation und Arbeitslosigkeit aber ist konventionell und trügerisch, weil sie alles auf der gleichen sozioökonomischen Ebene umschreibt. Die traditionelle Inflation und Arbeitslosigkeit sind bekanntlich in die Wachstumsberechnung integrierte Variablen: auf dieser Ebene gibt es überhaupt keine Krise – es handelt sich um anomische Prozesse, und die Anomie stellt den Schatten der organischen Solidarität dar, wirkt jedenfalls als solche überhaupt nicht beunruhigend. Beunruhigend aber ist die Anomalie. Wir befinden uns also im Bereich des Anomalischen – die Anomalie

ist kein deutliches Symptom, sie ist ein befremdliches Zeichen der Schwäche, eines Verstoßes gegen eine geheime Spielregel, etwas, was wir nicht richtig kennen. Vielleicht handelt es sich um eine Finalitätsexzeß, wir wissen es nicht genau. Irgendetwas entgeht uns, wir flüchten uns in einen Prozeß der Unumkehrbarkeit, wir haben einen bestimmten Umkehrpunkt verpaßt, einen bestimmten Punkt des Widerspruchs in den Dingen, und sind lebendig in ein Universum der Widerspruchslosigkeit eingetreten, der blinden Begeisterung, der Ekstase, der Verblüffung angesichts der unumkehrbaren Prozesse, die überhaupt keine Richtung haben.

Nehmen wir das Geld. Die Inflation, einverstanden, das ist die Krise. Doch etwas anderes ist weit beunruhigender oder besser bestürzender. Nämlich die Masse flottierenden Geldes, die die Erde in ihrer Orbitalbahn einschließt. Sie ist der einzig wirkliche künstliche Satellit: das reines Artefakt gewordene Geld, Artefakt einer sternengleichen Beweglichkeit, einer augenblicklichen Umtauschbarkeit; das Geld hat endlich seinen richtigen Platz gefunden, einen viel außergewöhnlicheren als der Stock Exchange: die Erdumlaufbahn, auf der es aufgeht und untergeht wie eine künstliche Sonne.

Die Arbeitslosigkeit, einverstanden. Doch bekanntlich hat auch sie ihre Bedeutung verändert. Sie ist keine Strategie des Kapitals mehr (die Reservarmee) und stellt umgekehrt auch kein kritisches Element innerhalb des Spiels gesellschaftlicher Verhältnisse mehr dar – als Alarmsignal ist sie seit langem hinfällig geworden und hat beispiellosen Umwälzungen Platz machen müssen. Worin besteht also heute die Arbeitslosigkeit? Auch sie stellt eine Art künstlichen Satellits dar, einen Trägheitssatelliten, eine Masse, die aufgeladen ist mit selbst nicht negativer Elektrizität, mit statischer Elektrizität, ein immer stärkerer Zerfall der Gesellschaft, die erstarrt, durch Trägheit zur Ruhe kommt und die schließlich zum Museumsobjekt in deutschen Trugbilderfabriken wird. Sie bezeugt diese gesteigerte Bewegungslosigkeit in allen Bereichen hinter der Beschleunigung der Kreisläufe und unseres ganzen Verkehrs. Hinter solcher Bewegungszunahme wird etwas in uns, in jedem von uns langsamer, es wird langsamer, bis es an keiner Zirkulation mehr teilnimmt. Eine Umkehrung hat stattgefunden: die ganze Gesellschaft beginnt, um diesen Unbeweglichkeitspunkt herum zu gravitieren. Paul Virilio hat das ganz richtig die »polare Trägheit« genannt. Es ist, als ob die Pole unserer Welt sich versöhnten, und dieser gnadenlose Kurzschluß zeitigt gleichzeitig wuchernde Wirkungen *und* die Erschöp-

fung potentieller Energien. Dabei geht es nicht mehr um eine Krise, sondern um ein fatales Ereignis, um eine Katastrophe in Zeitlupe.

Die wirkliche Krise besteht darin, daß die Politik nicht länger dieses doppelte politische Spiel der Hoffnung und des metaphorischen Versprechens zuläßt. Der Pol einer Fälligkeit, einer Entscheidung, einer Apokalypse (im guten wie im schlechten Sinn dieses Worts), den wir ja bis zur Unendlichkeit des Jüngsten Gerichts vertagen konnten, dieser Pol hat sich uns nun unendlich genähert, und man könnte mit Elias Canetti sagen, daß wir ihn sogar schon hinter uns gelassen haben, ohne uns darüber klar zu werden, und uns nunmehr in jener Situation befinden, unsere eigenen Finalitäten überschritten, unsere eigenen Perspektiven kurzgeschlossen zu haben und uns ohne Horizont und ohne Hoffnung schon jenseits befinden.

Seht euch unsere zwei großen Ereignisse an: die Atomkraft und die Revolution. Es hat überhaupt keinen Sinn, auf die eine zu hoffen oder sich vor der anderen künftig zu fürchten, da die eine wie die andere bereits stattgefunden haben. Alles ist schon befreit, verändert, untergraben, was wollt ihr mehr? Unnützlich zu hoffen: die Dinge sind vorhanden, geboren oder totgeboren, sie sind da, vorbei. Die Einbildungskraft ist an der Macht, die Aufklärung und die Intelligenz sind an der Macht, wir erleben schon und wir werden bald die Perfektion des Sozialen erleben, alles ist da, der Himmel ist auf die Erde herabgestiegen, wir fühlen schon den fatalen Geschmack materieller Paradiese. Das ist zum Verzweifeln, aber was soll man tun? *No future.*

Aber dennoch: keine Panik: alles ist schon nuklearisiert, entfernt, verdunstet. Die Explosion ist bereits erfolgt, die Bombe ist nur noch eine Metapher. Was wollt ihr mehr? Alles ist schon aus der Landkarte austradiert. Unnützlich zu träumen: sachte hat der *clash* überall schon Einzug gehalten.

Die letzte Bombe, die, von der man nicht spricht, das ist die Bombe, die sich nicht damit zufrieden gibt, die Dinge im Raum zu verstreuen und sie deshalb wohl in der Zeit verstreut. Die Zeitbombe. Wo sie explodiert, fällt alles überstürzt in die Vergangenheit und umso weiter und tiefer in die Vergangenheit zurück, je größer die Kapazität der Bombe ist. Schaut euch doch um: diese Explosion hat bereits stattgefunden. In einer gedächtnislosen Welt wie der unseren wird alles lebendig in die Vergangenheit projiziert, wie wenn die Dinge überhastet in eine Dimension gestürzt worden wären, in der

sie nur noch durch eine endgültige Revolution der Zeit völlig erstarrt Bedeutung annehmen. Das ist die wirkliche Bombe, die Bombe, die die Dinge in einer gespensterhaften Rückläufigkeit unbeweglich macht.

Die Berliner Mauer ist dafür ein gutes Beispiel. Plötzlich stehe ich vor ihr, ohne mich selbst dabei wahrzunehmen. Eine lange Reihe Graffitis, die von einem zum anderen Ende laufen wie die der Metro von New York, wie das Abziehbild des Westens. Auf einmal habe ich die historische Vorstellung dieser Mauer verloren, dieser wie ein Hirn durch ein künstliches Skalpell in zwei Hemisphären zweigeteilten Stadt. Die angrenzenden Bauten zeigen die verkohlten Spuren einer heißen Geschichte – während die kalte Geschichte sich von kalten, transparenten Zeichen nährt, die die Vorstellung zur Verzweiflung treiben (auch die Graffitis sind kalte Zeichen – das einzig lustige Zeichen sind die Kaninchen, die zwischen den Stacheldrahtverhauen des *no man's land* herumhoppeln).

Es ist unmöglich, den Schauer des Schreckens wiederzufinden. Alles ist unbedeutend – hier, auf dem Gipfelpunkt der durch ihre Gewalt selbst bloßgelegten Geschichte ist alles ruhig und gespensterhaft wie auf einem verlassenen Novemberfeld. Jedes andere verödete Stadtgebiet bietet das gleiche Schauspiel. Am meisten erstaunt die Musealisierung der Geschichte als vages Terrain. Man kann sich an sie erinnern wie an einen quälenden Traum, das heißt wie an die Verwirklichung eines Wunsches; doch längst sind die Zeichen zum wahren Schlachtfeld geworden, sie sind die wahren Leiter tödlicher Energie, sie fügen Stromschläge zu – heute sind es die Kreisläufe, die brennen, die des Kopfes, die der sinnhaften und verliebten Maschinen, die wir sind; es sind nicht mehr die Gebäude, die in Flammen aufgehen, die Städte, die zusammenstürzen, es sind die *Relais à la Hertz* unseres Gedächtnisses, die knistern.

Ich betrachte diese Mauer mit Verblüffung, und es gelingt mir nicht, mich an irgendetwas zu erinnern; da geht es mir jetzt schon wie jenen im Dreißigsten Jahrhundert, die vielleicht diese Mauer betrachten werden, die dann für sie aber keine geschichtliche Bedeutung hat. Indem ich geistig die Augen schließe, kann ich sie sehen wie die Mauer Christos, diesen riesigen Stoffüberwurf, der sich quer über die Hügel Kaliforniens spannt. Woher kommt diese Leidenschaft, Bänder zu entrollen, Mauern, hier dieses geschichtliche Betonband, anderswo die magnetischen Bänder, woher kommt bei den Wissenschaftlern diese geträumte Entfaltung der Chromosombän-

der oder der DNA-Spiralen? Die Dinge werden im Innersten ihrer selbst verpackt, in ihren inneren Windungen, und man darf dieses Imbroglío nicht entwirren wollen. Hier wurde das Labyrinth einer Stadt zur gleichen Zeit wie der gordische Knoten der Geschichte mit einem Schlag durch einen mörderischen Einschnitt zerstört. Nichts vernarbt – und das durch den Schnitt erlittene Leid selbst wird vergessen.

THE DAY AFTER

Das gleiche gilt für diesen Film, der einen heilsamen Schrecken einflößen müßte. Abschreckung gegen Abschreckung¹. Die Bombe schreckt ab, man muß die Bombe abschrecken. Es gelingt mir nicht, etwas zu sehen, mir im Verlauf dieses Films etwas vorzustellen. Die riesigen Diapositive des New Yorker Museums für Naturgeschichte in ihrem trügerischem Schein erregen mich viel grundlegender; ich fühle da den Schauer und den Charme der Eiszeit, während ich in diesem Film weder Schauer noch Charme der Atomkraft spüre, weder den Suspens noch die vollkommene Blendung am Ende.

Ist dieser Film schlecht (gewiß) oder ist es nicht eher so, daß all dies unvorstellbar ist? Ist nicht in unserem Imaginären der nukleare *clash* ein totales Ereignis ohne einen noch kommenden Tag, während er in diesem Film einfach zu einer Regression der menschlichen Gattung führt? Aber das kennen wir bereits und kommen da nur schwerlich weiter. Wir träumen von etwas, was innerhalb der Ordnung des Menschlichen keinen Platz mehr hat: wie würde die Erde wohl aussehen, wenn wir nicht mehr auf ihr sein werden? Mit einem Wort: wir träumen von unserem Verschwinden. Wir träumen davon, die Welt im Zustand formaler Grausamkeit, in ihrer unmenschlichen Reinheit zu schauen (die überhaupt kein Naturzustand ist, weil ganz im Gegenteil dieser eben die Welt mit menschlichem Gesicht ist).

Das Bestürzende der Bombe, der Atomkraft besteht in etwas ganz ähnlichem. Sie soll das Menschliche mit einem Glacis überziehen und unserem sentimentalen Delirium der Welt ein Ende machen. Sie soll uns zu einer reinen Geologie der Elemente und Ereignisse zurückführen.

Kann das in Bildern metaphorisiert werden? Es ist keineswegs sicher, daß eine solche Beschwörung möglich ist, wie auch ebenso-

1 Original in deutsch [Anm. d. Übers.]

wenig die des genetischen Codes und unseres biomolekularen Schicksals, dieser anderen Dimension der Atomkraft.

Das berührt uns nicht oder berührt uns nicht mehr – was beweist, daß wir schon verstrahlt sind. Geistig hat all dies für uns schon tausendmal stattgefunden, und die Katastrophe ist nur noch eine Art Comic. Ihre riesenhafte Projektion in einem Film ist nur eine Ablenkung von der Nuklearisierung des Alltagslebens – oder besser: dieser Film *ist* unsere Katastrophe. Er stellt sie nicht dar, er macht sie nicht zum Traum, sondern sagt im Gegenteil, daß die Katastrophe schon stattfindet, daß sie bereits eingetreten ist, *weil ihre Vorstellung unmöglich ist*.

Die Berliner Mauer verkörpert den vollendeten Charakter des kalten Krieges und seiner Ambiguität. Die sie bedeckenden Graffitis stellen eine dopselsinnige Hommage an diesen Krieg dar, indem sie ihn ästhetisieren – wie etwa ein Hund oder ein Sklave um die auf sie einschlagende Peitsche Blumen flechten würden. Es ist kein Zufall, wenn Moretti sich vornehmen kann, sie in ihrer natürlichen Größe in der Umgebung von La Défense unter Teilnahme der Protagonisten der Mauer selbst, der Einwohner Kreuzbergs zu reproduzieren. Die Graffitis wurden in den Farben der Dissidenz gemalt, dieses schwelgerische geistige Szenario des kalten Krieges in einem Kontext, der sich als Kontext mehr und mehr auflöst. Eines Tages wird man diese Mystifikation der Dissidenz aufklären müssen, in der die westlichen Intellektuellen sich aus verstandesmäßiger Scham über die Mauer aufregten und sich eine *Ästhetik* der Menschenrechte, eine sentimentale Ästhetik des Goulag zurechtlegten. Auf ihre Weise übersetzt die Mauer das Ende dieser deutlichen Trennung von gut und böse; wie manches Denkmal ist zum nostalgischen Zeichen dieser Trennung geworden und wie so manches Ereignis kann sie nur noch die Nostalgie der Geschichte ausdrücken – wie ja auch manche Wut nur noch die Nostalgie dieser Wut auszudrücken vermag. Egal, ob die Dinge sich gewandelt haben – man kann nicht unentwegt über die magersüchtige Geschichte, über die magersüchtigen Ruinen weinen.

Wir wissen um die soziale und politische Leere, die dem Wahltag vorausgeht. Jede Initiative wird aufgeschoben, die Spiele sind gespielt, rien ne va plus, die Gesellschaft ist bereits im voraus erstarrt. Reine Simulation übrigens, denn die Wahlentscheidung selbst ist völlig gleichgültig. Jede politische Macht versucht zusehends, die Gesellschaft in dieser Weise eines Suspenses per Wahl, einer Begei-

sterung für das Stimmrecht oder Umfragen in Erstarrung zu versetzen. Man gewinnt den Eindruck, daß das Nahen des Jahres 2000 bereits ausreicht, rückblickend die politischen Gesellschaften in gleicher Weise erstarren zu lassen. Zeitlose Gestade haben sich seit Beginn der 80er Jahre ausgebildet, die sich, wie auch schon in der Krise, durch den Schrecken und aus Angst erhalten werden, daß etwas äußerst Wichtiges geschehen könnte. Wenn man könnte, würde man die Zeit suspendieren, noch bevor dieser Jahrestag der Jahrtausendwende kommt (das Jahr 2000 findet nicht statt). Das ist zwar eine Metapher, die uns aber durchaus etwas angeht. Ich will damit sagen, daß dieses Anhalten der Zeit, diese Furcht vor der Jahrtausendwende und vor diesem ganzen metaphysischen oder historischen Krampf, der durch die Nähe des nächsten Jahrtausends symbolisiert wird, längst vorhanden sind: die Furcht verwirklicht sich in der kollektiven Gleichgültigkeit gegenüber der politischen Entwicklung der Gesellschaften – eine Art Ende der im vergangenen Jahrhundert gemachten Einsätze und begonnenen Spiele, ohne daß wirklich irgendjemand ein Vorgefühl von irgendetwas anderem hätte. Und der Euphorie der neuen Informationsgesellschaften gelingt es nicht, diese geistige Rezession in die Gleichgültigkeit, diese Verlangsamung der Zeit in dem Maße, in dem sie sich ihrem Ende nähert, zu maskieren.

Es geht also um Aspekte dieser geistigen Rezession. Wie in »2001« unternehmen wir Reisen in den Raum und werden dabei vom Computer überwacht. Die Information, die Kommunikation etc. halten den Gesellschaftskörper im Zustand des Überlebens, so daß alle vitalen Funktionen weiterbestehen: Kreislauf, Atmung, Stoffwechsel, Herztonus, Zellteilung – ebenso wie der Computer es mit den biophysiologicalen Funktionen der in den Blutgefäßen Reisenden in »2001« macht. Das Leben gibt es ganz einfach nicht mehr. Auch in unseren Gesellschaften nicht; in gewisser Weise gibt es kein Leben mehr, doch die Information und die vitalen Funktionen funktionieren weiterhin. Wenn die Zeit vorüber ist, müssen die Passagiere sicherlich erwachen – außer wenn der Computer sie wirklich aufgrund irgendeiner rachsüchtigen oder böartigen Eingebung abkoppeln würde, so daß sie niemals ihr Ziel erreichen werden. So ergeht es auch uns. Bis jetzt ist das Risiko noch gering, von den Vitalfunktionen abgeschnitten zu werden; wir sind aber bereits mehr oder weniger von unserer Geschichte abgeschnitten und damit auch vom Ziel unserer Geschichte. Die Zeit verlangsamt sich folglich in dem

Maße, in dem sie ihrem Zielpunkt näherkommt und das Jahr 2000 in gewisser Weise nicht stattfinden wird.

Orwell hat es noch leicht, den Stichtag auf 1984 festzulegen. Wir hingegen stehen nach der Erstarrung der Zeit selbst ihrem Verschwinden in der Augenblicklichkeit des Handelns gegenüber. Das ist der Preis der Veränderung: in der übertriebenen Überspannung einer ununterbrochenen Zirkulation und einer unaufhörlichen Aktualität verlieren die Gesellschaften den Faden ihrer Entwicklung. Genauso wie in der Geschwindigkeit: die Beschleunigung führt zum Verlust der Zielrichtung. Die Veränderungshysterie verbirgt die Hysterese, die Trägheit der Prozesse, insbesondere des geschichtlichen Prozesses, der in Wahrheit nicht aussetzt, sondern sich nur durch Trägheit verlängert und dauert und so in seinem eigenen Verlauf ganz unbeweglich scheint. Die Zähler der Geschichte sind im Osten beim Kommunismus, im Westen bei einer in ihrem eigenen Auswuchs gefangenen »libertären« Gesellschaft stehengeblieben. Unter solchen Umständen gibt es für originelle politische Strategien überhaupt keinen Einsatz mehr. Wer die Szene in dem Augenblick betritt, in dem die Zähler stehenbleiben, hat gute Chancen, sich zu halten und die Gesellschaft ins Leere laufen zu lassen.

Wir sind nur Epigonen. Die entscheidenden Ereignisse, Entdeckungen, Visionen waren die der Jahre 1920/1930. Wir leben nur noch als müde Glossatoren dieser furiosen Epoche, in der die ganze Erfindung der Moderne (und selbst die hellsichtige Vorahnung ihres Endes) in einer Sprache erfolgte, die noch auf einen glanzvollen Stil achtete. Das Intensitätsmaximum liegt hinter uns, das Minimum an Leidenschaft und intellektueller Eingebung vor uns. Wie in einer verallgemeinerten entropischen Bewegung des Jahrhunderts zerfällt die anfängliche Energie langsam in immer feinsinnigere Verzweigungen strukturaler, pikturaler, ideologischer, linguistischer, psychoanalytischer Umwälzungen – die letztendliche Konfiguration, die der »Postmoderne«, bezeichnet ohne Zweifel die heruntergekommenste, die künstlichste, die eklektischste Phase – ein häppchenweiser Fetischismus aller partialen Signifikanten, der deutlicheren Idole und Zeichen, die diesem Fetischismus vorhergingen.

Mit etwas Abstand betrachtet, wird selbst das große Leuchten der 60er/70er Jahre nur eine Episode im involutiven Verlauf des Jahrhunderts gewesen sein, aber dennoch ein Vorzeichen. Überraschung könnte lediglich aus einem neuen Ereignis folgen, doch darüber wissen wir nichts, denn das Archiv und die Analyse aller vergange-

nen Ereignisse werden uns niemals ein künftiges Ereignis anzeigen. Die Postmoderne funktioniert über diese Unvorhersehbarkeit und vermittelt dieses Ausbleiben von Ereignissen.

Die Postmoderne besteht in der Gleichzeitigkeit der Zerstörung früherer Werte und ihrer Rekonstruktion. Sie ist Wiederherstellung in der Entstellung. In Zeitbegriffen formuliert handelt es sich um das Ende von Schlußbetrachtungen, der Bewegung der (außerordentlich modernen) Transzendenz zugunsten »teleonomischer« Abrechnungen, des Ablaufs in Begriffen der Rückwirkung. Hier wird alles retroaktiv, zum feedback, vor allem auch die Information. Denn vielleicht kennzeichnet die Informatik im Gegensatz zur herkömmlichen Auffassung nur die *retrospektive* Allmacht unserer Technologien. Das heißt eine unbegrenzte Möglichkeit, mit *Daten* umzugehen, aber eben nur mit Daten und nicht mit der Chance einer neuen Vision. Mit ihr werden wir in ein Zeitalter der Ausschöpfung und das heißt auch der Erschöpfung eintreten. Verallgemeinerte Interaktion setzt der besonderen Aktion ein Ende. Der verallgemeinerte Bildschirm setzt der Herausforderung, der Leidenschaft, der Rivalität der Völker ein Ende.

Kollektiv und individuell ist die Zeit des Heldenhaften vorüber und macht einer Zeit des Ausgleichs Platz, die auch die der Krise ist, da das Gleichgewicht per definitionem stets krisenhaft ist, doch ohne schwerwiegende Folgen bleibt. Die Zeigernadel oszilliert nur um ein hypothetisches Zentrum herum, um einen statischen Mittelwert. Die Oszillationen haben keine Umkehrung mehr zur Folge, da es kein Gravitationszentrum des Systems mehr gibt. Die Krise von 1929, die eine wirkliche Katastrophe war, kann sich heute nicht mehr wiederholen. Sie ist durch eine ständige Krisensimulation ersetzt worden. Im Unterschied zu den heroischen oder intrinsischen Werten einer Gesellschaft droht den aufgefrischten, simulierten Werten, Werten des Zusammenhaltens (vgl. Reagan) nicht mehr ihr Zerfall. Ihr Gewicht und ihre Bedeutung drohen nicht mehr, ihren Verlust nach sich zu ziehen. Sie flottieren oder bewegen sich wie das Geld in Form einer sich windenden Schlange.

So machen wir es auch in unserem Leben: wir kommen voran, indem wir weit jenseits von schicksalhaften Abweichungen um eine hypothetische Gleichgewichtslinie herum oszillieren.

Ende der Vorstellung vom Bruch. Man richtet sich in einem Modus vivendi ohne Illusion, ohne Verbitterung und ganz ohne Gewalt ein. Dabei handelt es sich nicht um Resignation, weil es kein

alternatives Phantasma gibt – so ist das nun mal, so ist das Leben. Modus vivendi: der Begriff sagt sehr genau, was er ausdrücken will: man trifft ein Abkommen, ein Arrangement mit der Situation, man handelt seine wechselseitige Gleichgültigkeit aus. Und dasselbe gilt für die allgemeine politische Konjunktur – zwischen den Massen und der Macht: eine Trägheitsbeziehung. Eine Form, die die Macht annimmt, weigert man sich zu ändern, da jede alternative Illusion abgestorben ist. Das politische Verhältnis richtet sich in der gleichen Verbundenheitsneurose ein, in der auch das Paar oder die nachfolgenden gegenüber den älteren Generationen leben. Der zu zahlende Preis ist eine schwache Identität, eine schwache Intensität, geringere Ansprüche, eine klimatisierte Intelligenz, die die Schwelle eines Bruchs zu überschreiten fürchtet.

Erfüllung, Leistung, Selbstaussdruck, freies Unternehmertum: die neuen Werte haben Wind im Rücken. Ganz zu schweigen von der Religion, zu der man zurückkehrt wie in eine Gegend voller Abenteuer. Für die Philosophie galt das schon vorher. Man fragt sich, was eigentlich so schnell die Wirkungen von zwei Jahrhunderten kritischen und subversiven Geistes auslöschen konnte. Zuende die Klassengesellschaft, zuende die sexuelle Befreiung. Marx, Freud: alte libertäre und archaische Kultur. Alles, was 68 hinweggefegt wurde, wird nun im – man muß das so sagen – totalsten Eklektizismus wiederhergestellt. Darin besteht die Veränderung.

Die Verkalkung des Denkens hat mit der offeneren Ideologie begonnen: den Neuen Philosophen. Sie hat sich fortgesetzt mit den Neuen Romantikern. Dann das Revival der Philosophie überhaupt. Dann die Begeisterung für das Unternehmertum und für neue Aufgaben. Der soziale »Naturalismus« des Neoliberalismus. Allerorts tauchen erneut geliftete Werte auf, ein bewegender Dynamismus, eine kindische Religiösität, in der auch die Liebe wieder munter auftauchen darf. Für die Horde eine Art und Weise, ihre Reihen im Augenblick größter Zerstreung der Gattung wieder zu schließen.

Die Menschenrechte, die Dissidenz, der Antirassismus, die Antiatombewegung, die Ökologie sind sanfte Ideologien, sie sind easy, post coitum historicum, *after the orgy*. Ideologie für eine umgängliche Generation – die Krisenkinder –, die weder harte Ideologien noch radikale Philosophien kannte. Ideologie einer neoromantischen, in der Politik neosentimentalen Generation, die die Liebe wiederentdeckt, die Selbstlosigkeit, das Zusammenleben, die internationale Nächstenliebe und das individuelle Tremolo. Hinga-

be, Solidarität, kosmopolitisches Fühlen und multimediale Pathetik: alles kraftlose Werte, die längst von der anderen, nietzscheanisch-marxistisch-freudianischen Generation erprobt worden sind (aber eben auch von einer Generation, die Rimbaud, Jarry oder den Situationisten nachfolgte). Eine neue Generation krisenverdorbener Kinder, während die vorhergehende die der von der Geschichte verfluchten Kinder war. Diese jungen Romantiker, Mondänen, Herrschsüchtigen und Sentimentalen finden die poetische Prosa des Herzens wieder und gleichzeitig auf den Weg wirtschaftlichen Erfolgs. Denn sie sind Zeitgenossen der neuen Unternehmer und diese wiederum die wunderbarsten Medientrottel. Transzendentaler Idealismus, Idealismus der Werbung. Nahe am Geld, an den Modebewegungen, an den Leistungskarrieren, an allen von der harten Generation noch angeprangerten Dingen. Eine weiche Morallosigkeit und eine Sinnlichkeit auf dem untersten Niveau. Auch eine weiche Ambition: die einer Generation, der alles schon gelungen ist, die schon über alles verfügt, die Solidarität mit Leichtigkeit praktiziert, die weder die Stigmata des Klassenunglücks noch die Stigmata der Kapitalverwünschung trägt. Ihre Angelegenheiten erledigen sie mit Gelassenheit. Sie sind die europäischen Yuppies.

Es gibt eine Tendenz der ganzen Gegenwartskultur, sich eine Gesundheit, eine Tugend, eine intellektuelle Moral zuzulegen, sich wieder einer instruktiven Ausübung der Wissenschaft, der Geschichte, der Epistemologie, der Demokratie zuzuwenden. Die durch die 60er und 70er Jahre geschlagene Bresche schließt sich wieder, jeder wappnet sich für eine operationale Perspektive, die nur eine defensive Abreaktion gegenüber dem bevorstehenden Jahr 2000 ist. Die lange Erpressung mit der Krise hat begonnen, auch intellektuell, die Zentrierung, die Wiederzentrierung, das Ende zentrifugaler Leidenschaften.

Niedergang eines verschwenderischen Denkens, eines radikalen Denkens, eines Denkens des Endes und des Jenseits des Endes, Ende jeder Weltanschauung. Unter dem Zeichen einer Erpressung mit dem Mangel und den Werten drängt sich ein Denken auf, das an Mitteln orientiert ist und die instrumentellen Strategien auf Kosten der fatalen Strategien bevorzugt. Zugleich mit dem mondänen und operationalen Eklektizismus begünstigt die Krise alle nostalgischen und sentimentalischen remakes, von denen der Liebe bis hin zu denen der Menschenrechte, von denen des Retro in der Mode bis hin zum Sozialismus in der Politik, und entmutigt alles, was als abenteuerlich

anzusehen ist. In diesem Sinne hat sich der Wind gedreht und gibt es Perspektiven nur noch in der Absicht dieser intellektuellen Erpressung mit der Krise. Aber es gibt keine Krise. Wir leben in einer genialen Epoche, von der niemand weiß, was sich vielleicht in ihr noch wird ereignen können. Das ist unsere Chance, die zugleich unsere Chance ist, an den radikalen Pessimismus wieder anzuknüpfen, der auf der Tatsache beruht, daß alles immer besser wird, und ebenso an den verborgenen Charme der provokanten Analyse. Gegen die Sichtbarkeitsepidemie, die heute die ganze Kultur bedroht, müssen wir, wie Nietzsche ganz richtig gesagt hat, eine trügerische Klarsicht kultivieren.

Aus dem Französischen übersetzt von Bernhard Dieckmann

Peter Sloterdijk

Das Andere am Anderen

»... einer ist ein Narr, zwei eine neue Menschheit.«
ROBERT MUSIL, Die Schwärmer

Jedes Zeitalter hat seinen eigenen Stil, mit der Welt unzufrieden zu sein, und eine selbstbewußt gewordene Unzufriedenheit mit der Welt trägt den Keim zu einer Kultur in sich. Ohne Zweifel zeigt die heutige Unzufriedenheit mit der Welt panischen Züge. Wer nicht panisch ist, ist nicht auf dem laufenden – er lebt im Abseits von der Epoche, in irgendwelchen Höhlen der Ungleichzeitigkeit, verschont, sich schonend. Um sich von der Panik fernzuhalten, müßte man fähig sein, an einem kleinen Glück zu bauen und sich durch naheliegende Sorgen von den globalen ablenken zu lassen. Aber Immunität gegen Panik ist selten geworden – so selten wie authentische Weltfremdheit. Wer auf der Höhe der Zeit lebt, ist vom Schrecken kontaminiert. Auch die konstruktiven Geister von heute können es kaum weiter bringen als bis zu einer kleinen Positivität vor panischem Hintergrund. Das besagt, daß Panik keine massenpsychologische Verirrung und keine private Nervensache darstellt. Sie ist, klassisch gesprochen, eine Verfassung des objektiven Geistes, wenn auch diejenige, in der der Geist angesichts dessen, was ihm klar wird, außer Fassung gerät. Panik wird die notwendige Seinsweise des restlos in die Zeit geschleuderten Bewußtseins. Man kann sie nicht annehmen oder ablegen wie einen äußerlichen Code, nur scheinbar ist es möglich, sie aufzustacheln oder zu beschwichtigen; ihrer Natur gemäß entzieht sie sich der manipulativen Beherrschung, weil genuine Panik nicht aus der Panikmache entspringt, sondern Panikmache selbst aus der Panik. In Panik erfahren wir den Grundzug der Wahrheit über den geschichtlichen Augenblick der endenden Modernität – mehr noch, der Wahrheit über Geschichte schlechthin.

Wenn uns Panik erfaßt, so enthält sie das Entsetzen darüber, daß unsere Zeit in einer Weise abläuft, daß an ihrem Ende nichts geschehen sein wird. Panik erfüllt den Augenblick, in dem uns aufgeht, daß für uns die Zeit ausgeht. Geschehen wäre in dieser Zeit nur dann etwas, wenn es eine Zukunft gäbe, die ihre Vergangenheit als Herkunft festhalten könnte; solches Festhalten war bisher die Arbeit der zivilisatorischen Einbildungskraft, die dafür sorgte, daß das Vergangene geschehen blieb. Vor dem Blick der Panik aber zerfällt die Zukunft, und aus der herkömmlichen historischen Vergänglichkeit der Dinge wird mit einem Mal eine panische Vergänglichkeit, eine vernichtende Zerstäubung; es ist, als ob sich ein schwarzes Loch in der Zeit auftäte, in dem die Zeit selbst verschwindet. Panik ist die Art und Weise, wie das Ende der Zeiten für uns bereits im Lauf der Zeit da ist.

Das ist die Lage, die erklärt, warum der zeitgenössische Stil der Unzufriedenheit mit der Welt panisch sein muß. Damit ist freilich nicht geklärt, ob eine zum Selbstbewußtsein erwachte Panik zum Stilprinzip einer Kultur taugt, und noch weniger steht fest, ob die heutigen Bewegungen, die den Anspruch auf Alternativkultur erheben, fähig sein werden, eine Kultur der Panik zu inaugurierten. »Panische Kultur« – was diese etwas skandalöse Formel meint, erörtert der erste Abschnitt dieses Aufsatzes, der unter die Frage gestellt wird: Wieviel Katastrophe braucht der Mensch? Natürlich muß auch dies beim ersten Hören makaber klingen, rechtfertigt sich aber dadurch, daß die Frage mit unpersönlichem Sarkasmus formuliert wird und sich auf die nicht ganz unseriöse Hypothese beruft, daß historische Lernprozesse auf dem Niveau großer sozialer Systeme sich in Ausdrücken einer infernalischen Autodidaktik beschreiben lassen. In dieser Sicht erschienene der industrialisierte Planet wie eine Lernhölle, in deren Feuer die Menschheit durch ein katastrophales Selbststudium die Bedingungen ihres Überlebens zu erforschen strebt.

Im Anschluß an diese aktuellen Betrachtungen verlassen wir die Sorgen der heutigen Alternativen und unternehmen etwas, das denen suspekt sein wird, die an ein Hier und Jetzt ohne historischen Ballast glauben: einen geistesgeschichtlichen Exkurs. Es ist das gute Recht sozialer Bewegungen, ungeschichtlich zu denken, denn Bewegungen entflammen sich an gegenwärtigen Mißverhältnissen, denen nur ein direkter Protest entspricht. Auch die heutigen Alternativen fangen mit sich selbst an und verhalten sich unmittelbar zur

Gefahr und zum Unannehmbaren. Es gibt aber Gründe, das aktuell engagierte Alternativbewußtsein in ein historisches Gespräch zu verwickeln. Man kann zeigen, wie die brennendsten Unzufriedenheiten der Gegenwart selbst Teil einer alten Geschichte des Unzufriedenseins mit der Welt sind, – Teile und Erben von epochalen Alternativbewegungen, die auf die Anfänge der Hochkulturen zurückweisen. Dieser historische Rückblick suggeriert, daß wir es heute nicht mit einer der »Reform«bewegungen zu tun haben, die die Geschichtsbücher füllen, sondern mit einer neuartig gefalteten Alternative zu einer vorgängigen Alternativbewegung. Die aktuellen Alternativen sind verfangen in einer von weit her kommenden Geschichte von Revolutionen, in denen sich ältere Unzufriedenheiten mit der Welt ihren alternativen Ausdruck geschaffen hatten. Um den philosophischen Ort der zeitgenössischen Alternativen angemessen zu bestimmen, müssen wir die Zweite Alternative, die im Zentrum aktueller Differenzen mit der Welt aufscheint von der Ersten unterscheiden, zu deren Kennzeichnung hier der Titel Metaphysik verwendet wird. Unter Metaphysik verstehen wir nicht einen Typus von Philosophie, sondern den Grundzug eines Weltverhältnisses, das seinen Schwerpunkt in die Transzendenz als Überwelt, Gegenwelt oder Innenwelt setzt und das sich zum Wirklichen verhält, als sei es gegen und über es gestellt – in Form von Weltüberwindung, Weltflucht, Weltverachtung, Weltbekämpfung, Weltbeherrschung, Weltvernichtung, von Bewußtseinsformen somit, die in die spirituelle Physiognomie Europas seit zweitausend Jahren entscheidende Züge eingepreßt haben.

Im abschließenden dritten Teil nehme ich die Frage auf, inwiefern die aktuellen Alternativen jene Zweite Alternative verkörpern, für die ich – im Blickwechsel mit den Arbeiten Rudolf zur Lippes – das philosophische Kennwort *Poiesis* vorschlage,¹ ein Wort, das auf das Problem einer anderen Andersheit einer veränderten Veränderung, hindeutet; in ihm verständigt sich die zweite Alternativität über sich selbst. Sie reklamiert für sich eine Differenz mit der Welt, die ihrerseits von weltüberwindender Weltveränderung oder weltvernichtender Weltbeherrschung verschieden wäre.

1 Vgl. *Poiesis*, Zeitschrift des Instituts für Praktische Anthropologie, Oldenburg, 1, 1986

I Wieviel Katastrophe braucht der Mensch?

Ich beginne mit einer lapidaren These: die Alternativen von heute sind die Kinder der Katastrophe. Was sie von älteren Protestierern unterscheidet und sie als erste Kandidaten für eine Kultur der Panik empfiehlt, ist die neuartige Stellung ihres Bewußtseins zur Realität von lokalen und globalen Katastrophen. Die heutigen Alternativen sind in geschichtlicher Perspektive die ersten, die ein nicht-hysterisches Verhältnis zur denkbaren Apokalypse entwickeln. Zum ersten Mal geschieht es, daß man den Teufel nicht selber auf die Wand malen muß, um seine Feuerschrift auf ihr zu lesen. Die Alternativen sind in einen historischen Moment geraten, in dem der apokalyptische Alarm keinen religiösen Seelensturm voraussetzt und in dem die panische Warnung vor Untergängen – von Luxusdampfern und Kulturen – nicht impliziert, daß prophetische Individuen sich zum Sprachrohr göttlicher Enthüllungen erklären. Das heutige Alternativbewußtsein zeichnet sich durch etwas aus, was man als ein empirisches Verhältnis zur Katastrophe bezeichnen könnte. Das Katastrophale ist eine Kategorie geworden, die nicht mehr zur Vision, sondern zur Wahrnehmung gehört. Heute kann jeder Prophet sein, wenn er den Mut aufbringt, bis drei zu zählen. Die Katastrophe bedarf weniger der Ankündigung als der Mitschrift, sie hat ihren sprachlichen Ort nicht in apokalyptischen Texten, sondern in Tagesnachrichten und Ausschußprotokollen. Die Schrift an der Wand erscheint als *ordinary language* und zu modernen Menetekeln gehörend außer einer Sprühdose nur empirische Daten.

Hierin hat uns das laufende Jahr den Anschauungsunterricht geliefert, ein Jahr, das man als ein Lehrstück in Katastrophendidaktik bezeichnen müßte, wenn das maßlos gewordene Mißverhältnis zwischen dem fortlaufenden Unheil und der menschlichen Intelligenz nicht alle herkömmlichen Begriffe des Lernens infrage gestellt hätte. Wie tief die Wendung zu einem empirischen Katastrophenbewußtsein reicht, zeigte sich in der Ironie, mit der sich der Mai 1986 im Mai 1968 spiegelte. Zwischen diesen Daten liegt mehr als ein chronologischer Abstand; in dieser Spanne wurde nicht nur ein Protest, der sich sozialrevolutionär interpretierte, in eine Alternativbewegung umgetauft. Die nachfolgenden Alternativen haben ihren Namen davon, daß sie einen fundamentalen Bruch mit den Weltbildern und Sprachen der altrevolutionären Epoche erfahren haben, einen Bruch, der sich nicht ohne weiteres nur als Paradigmenwechsel deuten läßt,

er enthüllte vielmehr, wie durch die Risse im Projekt der Moderne das panische Bewußtsein herausquillt, geschichtslos zeitlos, entsetzt und selig. Ihren Lebensgefühlen und Weltauslegungen nach gehören die Kinder der Katastrophe schon zu einem anderen Weltalter als die Kinder von Marx und Coca Cola. Während man im Mai 1968 zu glauben vorgab, daß unter dem Pflaster der Strand liegt, und ziemlich ernsthaft forderte, die Phantasie an die Macht zu bringen, mußte man im Mai 1986 begreifen, daß der Strand nicht nur in Südosteuropa auf lange Zeit radioaktiv verseucht sein wird, weil längst eine gewisse Phantasie an der Macht ist, die von der Logik neuzeitlicher Nihilismen gespeist wird und im Begriff steht, kurzfristig mögliche Welten auf Kosten der langfristig entstandenen zu improvisieren. Uns läßt seither der Verdacht nicht mehr los, der heroische Mai 68 könnte selbst freiwilligunfreiwilliger Komplize der phantastischen Mobilmachung gewesen sein, in der die Modernisierungsrevolution alle Bestände an wahr- und würdeloser Wirklichkeit zur Disposition gestellt hat; es beunruhigt uns die Vermutung, wir hätten selbst im Vernichtungskrieg der imperialen Wünsche gegen das Wirkliche mitgekämpft und unsere Parolen wären eher ein Abschlußfeuerwerk gewesen als Initialen der Zukunft. Und selbst wenn wir die Enttäuschung an den Entwürfen von damals als heilsam begreifen, so bleibt über die Leitworte des neomarxistischen Produktionsmessianismus mitsamt seinem anarchoromantischen Blütendekor nur soviel zu sagen, daß in ihnen der Kreativitätskult des Industriezeitalters seine letzte naive Patrone verschossen hat. Erst die panischen Lektionen der jüngeren Vergangenheit haben uns gelehrt, die Neigung der Vernunft, Monstren zu gebären, nicht mehr so fahrlässig zu unterschätzen.

Was bedeutet der Ausdruck panische Kultur? Offenkundig herrscht zwischen den Begriffen von Kultur und Panik eine so tiefe Heterogenität, daß ihre Zusammenstellung, wenn sie nicht nur frivol sein soll, als widersprüchliche und doch legitime Sachverbindung erläutert werden muß. Um die suspekte Formel aus der Sache zu entwickeln, spreche ich zuvor von einem anderen, kaum weniger makabren Kompositum, an dem sich die Synthese des Unverträglichen verdeutlichen läßt; vom Problem einer Katastrophendidaktik, von dem ich zeigen werde, wie es in das einer panischen Kultur einmündet.

Was Katastrophendidaktik sein kann, habe ich erstmals in den Tagen des Reaktorunfalls von Harrisburg 1979 einschneidend erfah-

ren. Während damals der Reaktor kochte und alle Welt den Atem anhielt, ob die außer Kontrolle geratene Höllenmaschine in die Luft fliegen würde, beobachtete ich bei mir und vielen anderen ein unheimliches Phänomen. Es konnte sich niemand über die Zerstörungen im unklaren sein, die eine Explosion des Atommeilers nach sich gezogen hätte, und niemand konnte sicher gehen, ob die Kategorie der räumlichen Entfernung bei Unfällen solchen Typs ihren herkömmlichen Sinn behalten würde. – Dennoch: es lag in den Tagen von Harrisburg eine Option für die Katastrophe in der Luft, man verspürte eine moralisch schwer zu qualifizierende Sympathie mit den explosiven Substanzen. Es war, als ob die der Explosion nahen, strahlenden Massen nicht nur physikalische Größen darstellten, sondern auch eine Botschaft enthielten, die es verdiente, freigesetzt zu werden. Ich bin sicher, daß dieser Schwindelanfall angesichts von Harrisburg nicht nur eine pyromanische Veranlagung verriet, – zu der ich mich nötigenfalls bekennen würde; er lieferte auch nicht nur einen Beleg für die Neigung des Nervensystems, sich durch den jeweils stärkeren Reiz einen Erregungsvorteil zu verschaffen.

Mit Harrisburg hatte sich, wie mir scheint zum ersten Mal, zumindest für die Nachkriegsgeneration, eine Situation eingestellt, in der die panische Zeiterfahrung der Postmoderne aufklaffte. Im Blick auf die mögliche Explosion des Reaktors war mit einem Mal die Zeit des Noch-Zeit-Habens vorüber, über der Erde schwebte ein fataler Schimmer, der Welt ging ihre Zeit aus. Vermutlich deutete der katastrophile Kitzel während der Harrisburg-Krise auf eine Bereitschaft, sich auf den Anblick der Welt im Augenblick eines möglichen Endes der Geschichte einzulassen. Die Möglichkeit einer solchen Explosion implizierte mehr als einen lokalen Unfall, sie tauchte die ganze moderne Welt in endzeitliches Licht, sie diagnostizierte durch eine metaphysische Sonne den Bankrott einer stolzen Geschichtlichkeit, die bisher unermüdlich von ihrem Projekt erzählte. Die ungeschehene Explosion versetzte uns aus der Reichweite der Kalender, sie entrückte uns aus dem Bereich, den Geschichtsbücher und Uhren erfassen und eröffnete eine panische Gegenwart, in der sich das Leben erfüllt und entscheidet. Die kleine immoralistische Neurose angesichts des kochenden Atommeilers mit ihrer schwindelerregenden Option für den Knall war demnach eine Episode, die den philosophischen Gebrauch von Katastrophen illustrierte – Katastrophendidaktik, in der sich Euphorie und Schrecken verbanden, um den Knoten der Geschichte zu durchhauen.

Doch ist damit nur die autodidaktische Dimension des Falls beschrieben. Die heterodidaktische Seite enthielt die Anwendung der beinahe geschehenen Katastrophe für die anderen. Die anderen – das waren hier die verfluchten Optimisten in den Medien, die unbelehrten Nuklearagenten, die unkorrigierbaren Technokraten, die verblendeten Bastler in den Kabinetten und Laboratorien, die hybriden Herren der Akzeleration mit ihrem unersättlichen Verbrauch an Leben. Der katastrophile Reflex angesichts von Harrisburg besaß also neben dem philosophisch-panischen auch einen pädagogischen Aspekt, – die Erzieher mögen es mir verzeihen, daß ich dieses ohnehin angeschlagene Wort in einem sehr kompromittierenden Sinn verwende. Was es meint, wird deutlich, sobald wir Harrisburg mit Tschernobyl vergleichen. Tschernobyl brachte erst die verborgene katastrophen-pädagogische Implikation von Harrisburg an den Tag: der Unfall von Harrisburg war unter dieser Optik nicht schlimm genug. Indem sie subexplosiv blieb, konnte die Katastrophe von Harrisburg nicht das Niveau erreichen, auf dem die Katastrophendidaktik ihre düsteren Kalküle entwickelt. Es ist das Niveau, auf das man zwingende Zusammenhänge zwischen Unglücken und Einsichten knüpfen zu können glaubt. Es kommt in diesen Überlegungen der Topos ›Aus Schaden Klugheit‹, makaber aufgebläht, ins Spiel, und ein apokalyptisch überhöhtes ›Wer nicht hören will, muß fühlen‹ hat unverkennbar daran seinen Anteil. Tatsächlich birgt das katastrophendidaktische Denken das Versprechen, selbst größtes Unheil ließe sich durch anschließendes Lernen auf ein menschliches Maß beziehen und in den Bereich von vernünftigen Maßnahmen zur Verhinderung seiner Wiederholung rücken. Tatsächlich tauchte in der Zeit nach Harrisburg das Wort Warnkatastrophe im Vokabular der Alternativen auf, ein Wort, das die Hoffnung zusammenfaßt, Katastrophen vermöchten wie Sonden in sonst unbelehrbare Bewußtseine vordringen und in diesen bekehrungartige Einsichten entzünden. Die Didaktik der Katastrophen entwirft ein Verhältnis zwischen Bewußtseinen, von denen das eine in der Katastrophe einen reinen Unfall sieht, das andere jedoch in ihr eine Botschaft und ein Lernpensum liest. Die Katastrophendidaktiker wären somit jene, die versuchen, den anderen das Lesen beizubringen. Sie verhielten sich wie Propheten zu einem Volk von Schwerhörigen, oder wie Aufklärer zur machthabenden Unbelehrbarkeit. In dieser Spannung hat es den Anschein, als gewannen real geschehene Katastrophen argumentative Kraft und fügten sich wie evidente

Beweisstücke in ein politisch-zivilisationskritisches Plädoyer. Wir werden sehen, wie die argumentative Verwendung der Apokalypse philosophisch mit einer apokalyptischen Funktion des Arguments verwoben ist. Tatsächlich kann der faktische Atomknall in dem argumentativen Ringen zwischen einem regierenden und einem alternativen Bewußtsein wie ein souveränes Indiz auftauchen. Erhebt sich nicht die Wolke von Tschernobyl über den Debatten wie ein nukleares Gottesurteil, das die Ambivalenzen entwirrt und in einem schauerhaften Beweisverfahren den Irrtum der einen und die Wahrheit der anderen ans Licht brächte? In diesem Sinn erfüllte der Unfall von Tschernobyl das katastrophale Versprechen, dessen Einlösung Harrisburg schuldig blieb. Er scheint zu beweisen, daß die wirkliche Explosion der potentiellen argumentativ überlegen ist; er scheint deutlicher als jener andere Unfall die Wahrheit über den herrschenden zivilisatorischen Trend und seine geistigen Voraussetzungen zu offenbaren; er scheint nicht weniger als einen Moment der ontologischen Demaskierung herbeigeführt zu haben, in dem die gloriose technokratische Moderne sich entschleiert, um als nacktes Verhängnis endlich ihr wahres Gesicht zu zeigen.

Ich halte im folgenden vier kurze Anmerkungen über die Risiken und Grenzen solchen katastrophendidaktischen Denkens fest, um aus dem Scheitern dieser verzweifelten Lerntheorie einen begründeten Ausblick auf die Paradoxie einer panischen Kultur zu gewinnen. Diese Anmerkungen werden die Kernfrage der Katastrophenpädagogik aus verschiedenen Blickwinkeln kommentieren: welche Größenordnung muß eine Katastrophe erreichen, bevor von ihr der erwartete Erkenntniszwang ausstrahlt?

Krude gesprochen: wann ist Katastrophe im didaktischen Sinn schlimm genug? Wann kann man ihr die Kraft zusprechen, auch die Unbelehrbaren mit ihrer Botschaft zu erreichen? Etwas subtiler, doch nicht weniger makaber gefragt: von welchem Punkt an sind Katastrophen Evidenzgründe oder Argumente für mentalitätsverwandelnde Einsichten?

Wie problematisch eine Antwort auf diese Fragen sein muß, ja wie problematisch die Fragen selbst schon sind, wird von der ersten Anmerkung an deutlich: es gibt offenbar kein quantitatives Maß, das als Kriterium für die didaktisch zureichende Größe von Katastrophen angenommen werden könnte. Menschliche Bewußtseine besitzen auf vielfache Weise die Fähigkeit, gegen katastrophische Evidenz immun zu sein. Vermutlich hält sich eine stumme unfaßbare

Mehrheit zu jeder Zeit außerhalb der möglichen Erkenntnisabstrahlung großer Unglücke auf. Dazu mag beitragen, daß die Bürger der Moderne ihre eigene Epoche längst mit zweitem Fatalismus als schicksalsartiges Geschehen erfahren, das sich auf keinen vernünftigen Willen abbilden läßt; in einem solchem Klima verbünden sich die Gefühle von Ohnmacht und Unzuständigkeit zu einer indolenten und erfahrungsunfähigen Seelenverfassung. Zugleich haben die mächtigsten Gruppen der Gesellschaft unternehmerisch politisch, vital und ideologisch so viel in fatale Praktiken investiert, daß Unfällen noch so großen Formats von vorneherein das Recht abgesprochen wird, prinzipielle Zweifel an den Verfahren auszulösen. Es gibt massenhaft irreversibel geprägte Mentalitäten, die gewissermaßen katastrophenfest sind und die im Bunker ihrer Überzeugungen jeder Erschütterung gewachsen bleiben. An solchen Strukturen prallt die apokalyptische Evidenz ab; letztlich sind Bewußtseine härter als Tatsachen. –

Trifft diese Überlegung zu, so wird die Unterstellung, Harrisburg sei nicht schlimm genug gewesen, in ihrer Fragwürdigkeit doppelt durchschaubar. Offenkundig konzipiert dieser Satz die Katastrophe als ein Quantum, das nach allopathischen Prinzipien in höherer Dosierung stärkere Wirkungen hervorrufe. Man gerät aber mit dieser Logik sofort in die peinlichste Eskalation. Noch liegen die Opfer von Tschernobyl in langen Agonien, da wird sich die enttäuschte Didaktik wieder melden und sagen: Tschernobyl war nicht schlimm genug, da die Internationale der Weitermacher entschlossener denn je zusammenhält. – Die Pädagogisierung der Katastrophe scheidet schließlich auch an einer ästhetischen Subversion. Man kann die Neuzeit geradezu durch die Tatsache definieren, daß sie die Möglichkeit moralischer Katastrophenhermeneutik eliminiert hat. Im strengen Sinn bedeuten große Unglücksfälle in der Moderne nichts mehr und lassen sich nicht mehr wie ein moralischer Text lesen. Aus zeitgenössischen Unglücksprotokollen spricht kein göttliches Exempel, kein numinoser Wink, und die großen Einbrüche gehören in kein Szenario einer kosmologischen Dramaturgie. Aber gerade indem die metaphysisch-moralische Lesbarkeit der Katastrophen endet, wird ihre phänomenale und ästhetische Sichtbarkeit offengelegt. An dem Tag nach der Challenger-Katastrophe habe ich an der Kunstakademie von Karlsruhe einen Vortrag über Probleme moderner Ästhetik gehalten, dem sich eine Diskussion anschloß. Dabei meldete sich ein nicht mehr ganz junger Student im schwarzen

Hemd und mit grauem Hut zu Wort und bekannte sich in einem fast triumphierenden Ton dazu, daß er die Fernsehbilder von der Katastrophe genossen habe. Nach diesem Bekenntnis saß man einen Augenblick mundtot da, – man befand sich im Auge des Zyklons, im Zentrum einer Moderne, die sowohl zur ästhetischen Neutralisierung des Bösen als auch zur Rückkehr des Bösen als Ästhetik geführt hatte. Mit solchen Erinnerungen vor Augen wird man skeptisch bleiben gegen die Aussicht auf profane Erleuchtungen durch katastrophische Evidenzen. Im günstigsten Fall kommt dabei ein dämonischer Kantianismus zustande, der den Begriff des Erhabenen aus der Kritik der Urteilskraft auf Reaktorexpllosionen, Vulkanausbrüche und tödliche Niederschläge überträgt.

Die zweite Anmerkung zur Didaktik der Katastrophen knüpft bei dem Topos ›Durch Schaden Klugheit‹ an. In ihm ist die älteste Lerntheorie der Menschheit aufbewahrt, die Einsicht, daß nur gebrannte Kinder das Feuer begriffen haben. Weil Intelligenz zunächst keine theoretische Größe ist, sondern eine Verhaltensstruktur von umweltoffenen Lebewesen, muß sie vor allem auch durch die Schule des Feuers gehen. Ohne praktische Verbrennungen kein überlebens-tüchtiges Verstehen. Die Welt tut nicht überall gut und toleriert nicht alle Möglichkeiten des Verhaltens, um die von der Welt vorgezeichnete Selektivität zuverlässig zu inkarnieren, muß sich ein Warnschmerz ins Nervensystem eingravieren. Menschliche Weisheit ist von alters her an die Engramme des Leidens gebunden. Hierdurch erscheint das katastrophenpädagogische Denken zunächst gerechtfertigt, da es von der Unterstellung ausgeht, die Menschheit könne in einem epochenübergreifenden Lernprozeß aus Atomschaden klug werden. Da die Menschheit ihren Weg ins nie Dagewesene als ein Schüler ohne Lehrer betritt, müßte sie sich selbst beibringen, was sie von keinem anderen lernen kann. Sie ist zur Autodidaktik auf Leben und Tod verurteilt und hätte sich selbst aus einer Zwangsgemeinschaft der Dummheit in eine Ökumene der Intelligenzen zu transformieren. Dabei würden an ihr autodidaktisches Genie unerhörte Anforderungen gestellt. In einem mörderischen Selbststudium müßte sich erweisen, ob die Menschheit sich über sich selbst und ihre planetarische Kondition zu belehren vermag, oder ob sie sich weiter als lernbehindertes Subjekt herausstellt. Mit der Frage nach der Lernfähigkeit der Gattung ist aber der kritische Punkt berührt: Die Menschheit ist *a priori* lernbehindert, weil sie eben kein Subjekt ist. Wenn wir die Redensart von der

Menschheit gebrauchen, so erscheint sie als Aggregat, das nur als allegorisches Subjekt durch spekulative Sätze geistern kann, – Sätze, von denen das abgelaufene Zeitalter der Aufklärung einen sorglos naiven Gebrauch gemacht hatte. Was wir heute als Krise der Aufklärung erfahren, ist in der Sache der Übergang vom Zeitalter der humanistischen Allegorien zu dem einer harten Ökologie der Intelligenzen. Das letztere beginnt erst mit der Einsicht, daß die Menschheit kein Ich hat, keine intellektuelle Kohärenz, kein durchgängiges Wachheitsorgan, vor allem keine lernfähige Reflexivität. Deswegen kann die Menschheit als ganze nicht klüger sein als ein einzelner Mensch. Ja, sie kann, als ganze, nicht einmal so klug werden wie ein Individuum, das am eigenen Leib gelernt hat. Das Aggregat, das wir Menschheit nennen, hat keinen eigenen Leib, an dem es etwas lernen könnte, wohl aber einen fremden Leib, die Erde, die nicht klug wird, sondern zugrundegeht. An diesem Tatbestand scheitert das klassische Modell des Unterlassungslernens durch Schaden. Alles künftige Katastrophenlernen wird folglich von einem schier unlösbaren Transmissionsproblem belastet sein, der Frage, wie sich inkarnierte Intelligenz von kluggewordenen Individuen auf noch Unkluge übertragen läßt, noch allgemeiner gesprochen: wie sich individuierte Einsicht in soziale Institutionen und in technische Systeme einbauen läßt. Nur Individuen können weise sein, Institutionen sind im günstigsten Fall gut konzipiert. An solchen Übertragungsproblemen werden sich die ökopazifistischen Initiativgruppen auf lange Sicht ebenso abarbeiten wie die intelligenten Reste in den politischen, ökonomischen und universitären Institutionen.

Die dritte Anmerkung betrifft nicht die Subjektlosigkeit der Menschheit, sondern die Subjektlosigkeit der Katastrophe. Eine Ahnung von dieser verrät der Alltagsverstand, wenn er seiner Neigung folgt, große Unglücke fatalistisch unter dem Schema des Ereignisses aufzufassen. Für die Katastrophendidaktik hingegen ist es von Bedeutung, noch das massivste Desaster unter dem Schema der Handlung zu interpretieren. Die Katastrophe als Ereignis hat nicht die gleiche Grammatik wie die Katastrophe als Handlung. Von der ersten sagen wir: es ist passiert, es ist über uns hereingebrochen; von der zweiten: jemand hat es ausgelöst oder begangen, jemand hat es soweit kommen lassen. Nur wenn die Katastrophe ein Subjekt – man kann auch sagen, einen Schuldigen – hat, ist es sinnvoll, sie als Stimulus radikaler Lernprozesse zu deuten. Damit Katastrophenlernen möglich wird, ist ein Subjekt zu unterstellen, das fähig wäre, die

Katastrophe als die seine zu erfahren und als eigene Tat auf sich zu beziehen. Nur Tatkatastrophen könnten diesen reflexiven Bogen ausbilden, der den Täter durch das Ereignis mit sich selbst konfrontiert. Nur die Katastrophe als Handlung enthält diese offenbarungsartige Reflexivität, die das scheinbar anonyme Unheil einem bestimmten Täter als seine bisher verborgene wahre Wirklichkeit vor Augen führt. Die Katastrophe verstehen heißt demnach, eine Art von ödipaler Ermittlung in Gang zu setzen. Nur die Katastrophe als indirektes Verbrechen mutet einem unbewußten oder hybriden Täter die Metanoia, das Umdenken, die Umkehr zu. Wie in jedem moralisierenden Denken ist auch hier die Konstruktion des Täters und die Auslegung des Ereignisses als Tat von entscheidender Wichtigkeit.

Es bleibt aber fraglich, ob eine Katastrophe wie die von Tschernobyl in der Zurechnung zu einem Täter aufgehen kann. Ist Tschernobyl, von den pannentechnischen Aspekten abgesehen, nicht auch auf eine sehr anonyme und nicht zurechenbare Weise ein Resultat von epistemologischen und soziokulturellen Entwicklungen, die, auf jahrtausendealten Prämissen aufbauend, in Nukleartechnologie münden?

Gegen diese abstrahierende Betrachtung ließe sich einwenden, daß die genannte Entwicklung durchaus einen zurechenbaren Aspekt behält, weil sie das Geschehen ist, in dem der okzidentale Menschentypus seinen Willen zur Macht technokratisch und in Form einer planetarischen Politik der Naturverknächtung durchgesetzt hat. Der Täter ließe sich demnach als das Ich der westlichen Verstandes-Willens- und Arbeitskultur identifizieren und sich bis in jeden einzelnen Bürger der Moderne zurückverfolgen, sofern jeder aus einer objektiven Komplizenschaft mit jenem imperialen Ego sich verhält. Diese Täterüberführung besitzt ohne Zweifel eine gewisse zivilisationsgeschichtliche und philosophische Plausibilität, und wenn sich die Moderne auch in der »Kunst, es nicht gewesen zu sein«, inzwischen auf die abenteuerlichsten Tricks besonnen hat, so steht doch fest, daß sie in ihrem Anspruch auf Täterschaft bei der Einrichtung der Welt ernstgenommen zu werden verdient. Dennoch müssen wir die Ermittlung weiter führen und das moderne Täter-Ich bis in das Schicksal seiner Ichwerdung verfolgen. Wodurch wird dieses naturbeherrschende Subjekt am Ende Herr des nuklearen Feuers? Auf welche Weise wird der Wille zur Macht durch einen Zwang zur Macht und eine Ermöglichung der Machtergreifung in

sein Können und Wollen verstrickt? Ist vielleicht eine gewisse kognitive, voluntative und technische Ichwerdung ihrem Wesen nach etwas ebenso Katastrophisches wie eine Reaktorexpllosion? Stößt das katastrophenmächtig gewordene Ich sich selbst nicht zu wie ein anonymes Verhängnis? – In solchen Fragen vollziehen wir den Übergang von einer Logik des rationalen Handelns zur Logik der tragischen Handlung, worin nicht die Tat das Produkt des Täters ist, sondern der Täter selbst das Ergebnis des Geschehens. Eine solche Blickwendung läßt erkennen, daß sich aus den Katastrophen der Moderne eine eshafte¹ Dimension nicht wegdenken läßt, auch wenn diese ichhaft² vermittelt ist und sie sich auf den ersten Blick so darbieten, als ließen sie sich einer Mentalität oder einer Clique als fahrlässige und hybride Handlung zuschreiben.

Die letzte Anmerkung gilt dem Verhältnis von Wahrheit und Katastrophe selbst. Ich gehe hier der Vermutung nach, daß die Katastrophendidaktik selbst aus gewissen tief automatisierten Strukturen unseren Denkens fließt und uns deswegen zunächst so suggestiv berührt, weil sich in ihr ein Grundzug unser Art und Weise, Wahrheit zu konzipieren, spektakulär auskristallisiert. Da wir Wahrheit seit jeher als Ans-Licht-Kommen oder als Offen-Zutage-Treten vorstellen, so wäre die Katastrophe tatsächlich nur die grellste Manifestation eines enthüllungsartigen Wahrheitsgeschehens. Wenn wir Wahrheit exklusiv mit Enthüllung zusammendenken, so bleibt die Möglichkeit von Wahrheit an das definitive Hervortreten einer zuvor dunklen Sache ins Licht gebunden. Wahrheit in diesem photologischen Sinn vollzieht sich als Enthüllungsgeschehen auf einer Skala, die von der naturwüchsigen Beleuchtung und autarken Reflexion dichter Körper über die aktive und invasive Körperdurchleuchtung bis zur finalen Umwandlung von Körpern in Licht reicht. Das photologische Denken, das als Aufklärung Geschichte gemacht hat, erfaßt alles Gegenständliche unter dem Gesichtspunkt seiner Beziehung auf Lichtmäßiges, – in den Stufen Beleuchtung, Durchleuchtung, Verlichtung. Die Geschichte der Aufklärung als Geschichte einer Bewegung zum Licht läßt sich erst seit dem Augenblick adäquat nacherzählen, in dem die Nuklearphysik die ältere Verlichtungstechnik des Verbrennens durch die physi-

1 Das meint nicht das Freudsche Es und Ich, sondern das Es von »Es passiert« und das Ich von »Ich war's«.

2 Siehe Fußnote 1

kalisch tiefer ansetzende Technik der Verstrahlung überboten hat. In ihr kommt die Herrschaft des Transparenzgedankens an ihr zugleich logisches und praktisches Ziel. Die photokratischen Spitzentechnologien, auf die sich die nuklearen Waffen stützen, ziehen die Konsequenz aus dem photologischen Wahrheitsbegriff, indem sie Materie direkt in Licht verwandeln, heller als tausend Sonnen. Was kann man jedoch unter einem solchen Licht erkennen? Ist das nukleare Explosionslicht noch imstande, ein Licht der Erkenntnis zu sein oder sieht man an diesem Licht nur noch das letzte Faktum: daß das zu Beleuchtende selbst in Licht aufgeht? Welche Wahrheit scheint im Licht der Explosion auf, außer der Wahrheit über die Wahrheit als letztem Licht? In seiner blendenden Gewalt erkennen wir den photologischen Nihilismus, der vor zweieinhalb Jahrtausenden damit begann, seinen vernichtenden Durchleuchtungsblick auf die Dinge dieser Welt zu werfen, um schließlich den Weltuntergang im Licht möglich gemacht zu haben.

Das katastrophendidaktische Denken verfängt sich unweigerlich im paradoxen Erbe seiner licht- und enthüllungslogischen Argumente. Wer auf eine erhellende Katastrophe setzt, erwartet von dem Eklat der Explosion, er möge wie eine Warnleuchte Einsicht verbreiten. Die Warnkatastrophe soll selber die Katastrophenwarnung sein. Wer gemäß dieser Logik zu Ende denkt, schließt mit einer panischen Tautologie: erst der reale Weltuntergang ist die vollkommene Warnung vor dem Weltuntergang; nur das vollzogene Desaster wäre der apokalyptische Beweis einer Wahrheit, die erst als vollständige Enthüllung im Wirklichen hinreichend evident wird; nur in glänzender Selbstvernichtung hätte die Menschheit ihr Lernziel erreicht, hätte die Wahrheit über sich selbst herausgearbeitet und ihr apokalyptisches Curriculum durchlaufen¹.

Wenn sämtliche Möglichkeiten zur Pädagogisierung und Zähmung der Katastrophe durchgespielt und in ihrem notwendigen Scheitern begriffen sind, betreten wir den Boden einer panischen Kultur. Zuvor bleibt alles Biedermeier mit Raketen. Erst die Panik öffnet den Einlaß in eine Bewußtseinsform, die sich auch von der Katastrophe nichts mehr erhofft, schon gar keine zivilisationskritischen Offenbarungen. Panische Kultur beginnt, wo der Kitzel der tödlichen Evidenzen aufhört. Die Kinder der Katastrophe nehmen

1 Hiermit erreicht die Analyse des Zynismus das Stadium einer Destruktion des Wahrheitsbegriffs als letzter Nacktheit.

Abstand von der katastrophengeilen Mobilmachung – bis in ihre menscheitspädagogischen Verästelungen hinein. Wer durch die Panik geht, durchschaut den Schwindel der katastrophepädagogischen Rechnungen. Von einem panikerfahrenen Bewußtsein der Endlichkeit her erscheinen alle Versuche, noch aus Katastrophen Aussichten auf Verschonung vor Katastrophen abzuleiten, als die eigentliche Gefahr. Wer durch Panik Bekanntschaft mit dem Unumgänglichen geschlossen hat, kann zu dem Problem übergehen, das auf jedes Ende folgt: dem Problem des Endes ohne Ende. In einer panischen Kultur gilt, daß der Tag danach der Tag davor ist, der ewige Vorabend dessen, was immer schon geschehen sein wird. Die Geschichte der panischen Kultur wird in einem chronischen Ende der Geschichte spielen. In ihr wird eine bisher esoterische Bewußtseinsform, die im spirituellen Jargon Erleuchtung genannt wird, zur öffentlichen Angelegenheit. Sie vollzieht sich durch einen Sprung des Bewußtseins ans Ende der Zeiten inmitten der Zeit und als Austritt des Subjekts aus jeder Kausalität der Hoffnung. In Panik und Erleuchtung erfahren Individuen den Untergang ohne Untergang, die Auflösung, die den Tag danach erlebt; Erleuchtung ohne Verlichtung, Illumination ohne Gegenwart des Jüngsten Gerichts, Ende des Weges mitten in der Pertersilie; Satori mit anschließenden Geschäftsterminen. Wo sich eine Kultur der Panik auf diesem Niveau etabliert, hört die Alternative zwischen einem Ende mit Schrecken und einem Schrecken ohne Ende zu bestehen auf. Im Ende ohne Ende verliert der Katastrophenschrecken seine mobilisierende Gewalt. Nur eine Kultur der begriffenen Endlichkeit könnte es auf Dauer mit dem aushalten, was wir durch Technik zu tun und zu lassen vermögen. Die Katastrophe, die wir machen können, löste sich auf im Verstehen der Katastrophe, die wir sind.

Tatsächlich ist es unvorstellbar geworden, daß es je wieder eine Situation auf dem Planeten geben könnte, in der die Menschheit selbstvernichtungsunfähig wäre. In diesem Sachverhalt steckt die eigentliche Katastrophe – die Katastrophe, die uns mit globaler Katastrophenkompetenz ausgestattet hat. Durch sie ist die Zeit der objektiven Panik über das machbare Ende der Zeit eröffnet worden. Die panische Kultur geht von einem Niveau maximaler Selbstmordfähigkeit aus, das nicht mehr unterboten werden kann. Diese Fähigkeit weiß seit Hiroshima zu würdigen, wer mit Schrecken feststellte, daß er sie nun besitzt. Sie ist aber in unseren Besitz gekommen, weil unser Wille zur Subjektivität unter den erhabensten Vorwänden seit

langem nichts anderes im Sinn hatte, als sie zu erwerben. Wahrscheinlich hängt der Erwerb dieser Fähigkeit mit dem fatalen Talent der Europäer zusammen, Gott wirklich so ähnlich zu werden, wie es Sterblichen nicht bekommt. Seither ist eine heilige Furcht vor sich selber das einzig angemessene Selbstverhältnis moderner Menschen. Man hat auf diesem Kontinent nicht nur zuerst vom Baum der moralischen, sondern auch von dem der physikalischen Erkenntnis gegessen, sogar mit künstlichen Paradiesen sind wir bekannt geworden und haben von simulierten Erkenntnisbäumen hypothetische Äpfel gepflückt, die uns nichtsdestoweniger im wirklichen Hals stecken bleiben. Unsere Gottwerdungsfähigkeit hat monströse Ausmaße angenommen, so daß ein eventueller jenseitiger Gott sich des Wettbewerbs diesseitiger Amateure kaum noch erwehren kann. Folglich verrät sich die Kultur der Panik als eine Kultur der absoluten Ironie. Ihre Sprache wird eine sein, in der sich der ernste vom scherzhaften Satz nicht mehr sicher unterscheiden läßt, und der Zusammenbruch des Realitätsprinzips als Seriositätsprinzip wird in ihr die alte Grammatik des Ernstes zerstören. Sicher ist nur, daß es das furchtbarste Ergebnis von Selbsterkenntnis wäre, wenn sich nach Prüfung aller Umstände ergeben sollte, daß wir tatsächlich Gott sind – oder zumindest etwas Entsprechendes, das es in den gottesverdächtigen Eigenschaften der Selbsterkenntnis und der Urheber-schaft bedenklich weit gebracht hat. Wer es nicht glauben will, hat die Chance, sich durch Offenbarungskatastrophen demnächst in seiner Selbsterfahrung voranzubringen. Bekanntlich kneift Gott bei der Selbsterkenntnis nicht und wird sich von Materie in Licht aufheben, wenn es der Wahrheitsfindung dient.

Die Panik gehört zu einer Selbsterfahrung, in der sich das Selbst auf angemessene Weise zwielichtig bleibt. Für die panische Kultur ist auch der Gott der Katastrophen tot. Es muß nichts mehr passieren, damit etwas passiert. Wer heute Einsicht sucht, braucht auf keine spätere Enthüllung zu warten. Klarer als jetzt werden die Dinge nicht werden.

II Erste Alternative – Metaphysik

Alternativkulturen entstehen, wenn Menschen eine unaufhebbare Differenz mit der Welt haben. Darum können die Alternativen von heute nicht als die Erfinder der Alternative schlechthin gelten. Sie

sind nicht die ersten, bei denen das Nichteinverständnis mit der Welt selbstbewußt und grundsätzlich geworden ist. Wer wissen will, was Alternativkultur in einem radikaleren Sinn bedeutet, muß tiefer graben – in gewissen Schichten unserer Ideentraditionen, in denen die Archäologie des Protests gegen die Welt fündig werden wird. Es sind die Schichten, die an die Anfänge der Hochreligionen und der metaphysischen Weltauslegungen rühren. Was Metaphysik ihrem systematischen Sinn nach ist, überschreitet unser Thema; auch ihre begriffliche Struktur geht uns für den Augenblick nichts an. Die metaphysischen Bewußtseinsformen interessieren uns hier nur insofern, als sich ein entscheidendes Kapitel in der Urgeschichte der Unzufriedenheit mit der Welt an ihr Auftauchen knüpft. Ich deute hier die Erscheinung des metaphysischen Denkens als weltgeschichtlichen Zuwachs an Harmoniebedarf angesichts steigender sozialer und existentieller Dissonanz. Wir werden darauf schauen, wie sich unter dem Gewebe der metaphysischen Grundworte von Gott, Logos, Kosmos, Seele, Unsterblichkeit, Substanz, Idee, Ewigkeit und Ordnung schmerzliche Grunderfahrungen verbergen, die im reinen Text des metaphysischen Diskurses überwunden scheinen. Der reine Text hat gerade den Sinn, den Erfolg der metaphysischen Harmonisierungsstrategien zu melden; er spricht von den logischen Siegen der Vorstellung über die unbefriedigende Welt. Wir können die Texte solcher Siege heute nicht mehr ohne weiteres verstehen, weil wir unsere Siege über den Weltschmerz mit anderen Medikamenten und Waffen erzielen als die alten Metaphysiker. Jedoch können wir uns vergegenwärtigen, wodurch Metaphysik als erste Alternative nötig wurde, wenn wir in die Grunderfahrungen zurückgehen, aus denen sie sich einst erhob. Diese Erfahrungen mögen zwar ihrerseits zunächst verstellt sein, stehen aber auch für das heutige Bewußtsein offen, spätestens dann, wenn es in eine Lage kommt, in der die Mittel aus der Apotheke der Modernität nicht mehr helfen. Gerade die Krise der Moderne schließt uns unverhofft neue Zugänge zum metaphysischen Weltbewältigungsversuch auf, sofern wir mit einer Ratlosigkeit, die Urvölkern anstünde, beobachten, wie im Schatten der Könnenskultur ein Zeitalter der zweiten Hilflosigkeit heraufzieht. So hat sich in der Gegenwart, die sich philosophisch als postmetaphysisch deutet, eine ironische Erfahrungsgemeinschaft mit ältesten metaphysikstimulierenden Weltverhältnissen hergestellt. Von den Gefahren her, die das Ende der Metaphysik begleiten, wird auch ihr Anfang wieder verständlich, so

sehr, daß Restaurationen unvermeidbar scheinen. Ein Blick auf die amerikanische New Age Szenerie weckt den Eindruck, es mit einem gigantischen *remake* zu tun zu haben – einer holistischen Bewußtseinsindustrie, die von metaphysischen Plagiaten lebt. Man kann das freundlicher sagen: unzählige Zeitgenossen sehen sich heute zum Zitieren aus frühmetaphysischen Quellen verurteilt, um Aspekte ihres modernen Welterlebens zu artikulieren. Sie meinen, Jahrtausende überspringen zu müssen, wenn sie ausgedrückt finden wollen, was ihren eigenen Fragen entspricht. Ein Teil der Moderne muß in archaische Reden ausweichen, um Dinge zu sagen, für die es fast keine brauchbaren modernen Wörter gibt.

Von welchen Erfahrungen ist die Rede? Ich spreche hier nur von zweien, ohne die kein metaphysisches Denken je plausibel geworden wäre: von der irreparablen Ungleichheit der Schicksale und vom Schrecken der allestilgenden Zeit. Was die erste dieser Erfahrungen angeht, so ist sie von dem jungen Hugo von Hofmannsthal in klassischen Versen zusammengefaßt worden, – man könnte auch sagen mit dem nachtwandlerischen, milden Zynismus, der manchmal das Privileg der Lyriker ist.

Manche freilich müssen drunten sterben,
wo die schweren Ruder der Schiffe streifen.
Andere wohnen bei dem Steuer droben,
kennen Vogelflug und die Länder der Sterne.

Diese lyrische Meditation geht darauf aus, die Ungleichheit der Schicksale in einem kosmischen Haushalt auszugleichen. Im Zeichen der Allverbundenheit fügt sich aus dem Arbeitseleid der einen und dem Betrachtungsglück der anderen ein dunkler Akkord. In dem wird für den Metaphysiker Musik, was nach natürlichen Maßstäben zum Himmel schreit. Was dieses verzweifelte Musikbedürfnis der Metaphysiker hervortreibt, ist die Wahrnehmung einer so unerträglichen wie unaufhebbaren Ungleichheit menschlicher Existenzbedingungen. Ohne Zweifel deuten diese auf das Entstehen hierarchisierter Großgesellschaften und auf die Trennung der Schicksale derer da oben von denen deren da unten. Die soziale Welt erscheint hier wie eine verzauberte Galeere, auf der die Rudersklaven unter Deck zugrundegehen, während oben Ganzheitsbetrachtung geschieht. In dieser soll das Elend der anderen in die Harmonie des

Ganzen umgebucht werden; das Buchhaltungsprinzip heißt kosmische Partizipation. Hofmannsthal sagt:

...

Viele Geschicke weben neben dem meinen,
und mein Teil ist mehr als dieses Lebens
dünne Sichel oder schmale Leier.

Das metaphysische Denken vollzieht den Aufstieg aus der Ungleichheit und Verworrenheit des faktischen Lebens in eine ordnende Betrachtung, und insofern Ordnungsleistungen dieser Art zum Wesen des Denkens gehören, ist der metaphysische Impuls von der Tätigkeit des Geistes untrennbar, als Impuls wohlgemerkt, nicht in der Verbindlichkeit seiner Lösungen. Der Geltungsanspruch metaphysischer Ordnungsideen scheitert für uns an einer simplen logischen Unterscheidung: eine ordnende Betrachtung ist nicht *per se* die Betrachtung einer Ordnung. Die Erfindung der Musik hebt den Lärm nicht auf, sondern weist nur dessen Übermaß zurück. Musik und Metaphysik erheben sich als Alternativen zu einer lärmenden Physik, deren Unerträglichkeit eine Wendung zur Harmonie erzwingt. Darum wendet sich die metaphysische Betrachtung von den desolaten Oberflächen der Dinge ab und intuiert eine Tiefe, von der die unsichtbaren Wesensordnungen zu uns herüberleuchten, wenn wir auf Durchdringung gestimmt sind. Um zu solchen Ordnungen vorzustoßen, müssen das noch nicht vergeistigte Auge und das noch nicht spiritualisierte Ohr auf vermittelte Formen von Hören und Sehen umgestellt werden, Sehen mit dem dritten Auge, Hören mit dem dritten Ohr. Dieses alternative und metaphysische Hören und Sehen ist immer auch ein Übersehen und Überhören, ein Wegsehen und Weghören, ein Durchsehen und Durchhören, ein Zurechtsehen und Zurechthören, ein Nachinnensehen und Nachinnenhören. Der metaphysische Bruch mit der »oberflächlichen« Erscheinungswelt erfaßt somit auch die Wahrnehmungsorgane: diese müssen sich um der Ordnungskontemplation willen vergeistigen und von der grobsinnlichen Präsenz zurückziehen. Damit vollzieht sich der erste Schritt in eine Kultur der Transparenz, die alle Dinge vom Zustand naturwüchsiger Beleuchtung oder Verschattung in den logischer Durchleuchtung versetzt. Es gibt Gründe zu der Vermutung, daß die Geschichte des Nihilismus mit dem Aufkommen solcher Durchleuchtungsontologien einsetzt. Diese Vermutung widerspricht dem landläufigen Nihilismusbegriff, der das nihilistische Phänomen erst

aus dem Zerfall der metaphysischen Welt- und Wertordnungen herleitet. In Wirklichkeit könnte das, was seit hundert Jahren Nihilismus genannt wird, die Explikation des geheimen und mächtigeren Nihilismus sein, der den transparentistischen Weltauffassungen seit jeher innewohnt.

Neben den unheilbaren Rätseln von Ungleichheit und Dissonanz spielt für die Heraufkunft metaphysischer Denkweisen die Erfahrung von Tod und Zeitlichkeit eine überragende Rolle. Im Grunde bilden beide einen einzigen Komplex, und Zeit und Tod sind nicht zwei verschiedene Erfahrungen, sondern ein integrales Phänomen, innerhalb dessen die Zeitlichkeit dominiert. Daß alles individuierte Leben stirbt, ist in dem Umstand enthalten, daß alles Wirkliche in der Zeit ist, und daß nichts, was lebt, der Souveränität der ablaufenden Zeit entrinnt. Was in der Zeit geboren wird, ist der Natur einen Tod schuldig. Der griechische Mythos vom Chronos, der seine Kinder frißt, hat diese Anschauung festgehalten. Er spricht vom Leben als einer schicksalhaften Selbstverzehrung. Chronos, der Gott der allesfressenden ablaufenden Zeit, scheint entgegen aller mythischen Lebensbetrachtung zu beweisen, daß nicht das Leben zyklisch ist, sondern der Tod: was in die Zeit fällt, kommt aus dem Tod und geht in ihn zurück, vom Ungeborenen ins Nicht-Mehr-Geborene, und das einzelne Leben bleibt unwiderruflich zur Linearität und zur Abschneidung seines kurzen Fadens verurteilt.

Es läßt sich kaum abstreiten, daß die Erfahrung der Zeitherrschaft in der Gegenwart außerordentlich hart hervortritt. Unabhängig von der Frage, ob für uns die metaphysische Antwort auf die Vergänglichkeit, das heißt der Aufstieg ins Ewige, Zeitlose noch verbindlich sein kann, ist evident, daß wir die Welt unter einem Licht sehen, das dem vergleichbar ist, das Metaphysiken möglich machte. Was heute herrscht, ist das Gesetz der Chronometrie, der Chronokratie, der »Chronolatrie« – um Massimo Cacciari's sarkastische Formel zu zitieren. Was aber durch die Herrschaft der Uhren verdeckt wird, lag in der frühmetaphysischen Zeiterfahrung grell zutage: Chronos, die Zeit, ist von Grund auf Leidenszeit, Zeit des Mangels, Zeit der Verfehlung, Zeit, in der sich der Ruin des Lebens vollendet. Hierüber war sich das ältere metaphysische Denken grausam im klaren. Die Metaphysik wußte, daß wir Zombies sind, lebende Tote, die in der eigenen Leiche herumlaufen, mit dem gräßlichen Anspruch, dies sei das Leben. Tatsächlich zwingt sich einem Denken, dem die Verfallenheit des Lebens an die fressende Zeit aufgegangen ist, eine

solche Betrachtung unvermeidlich auf. Wer sich das Leben in der Zeit und die Zeit als unerbittlichen Ablauf vorstellt, der sieht sich nicht nur fortwährend sterben, sondern er muß sich schon jetzt als den vorstellen, der gestorben sein wird. Er fällt mit seinem ganzen physischen Sein dem Chronos zum Opfer – nicht nur im Rückblick, sondern von vorneherein. Mit diesem Skandal muß das Leben zurechtkommen, dem die Kategorie der ablaufenden Zeit in ihrer Universalität eingeleuchtet hat. Seither lautet eine der Grundfragen des bewußten Lebens, wie es mit seiner Irreversibilität zurechtkommen kann. Von Grauen erfüllt, sieht derjenige, der den Zeitablauf vorzustellen vermag, das eigene Fleisch von den eigenen Knochen fallen, – Fleisch, Knochen, die im Grunde bereits jetzt nicht mehr eigene sind, sondern seit jeher dem gefräßigen Chronos gehören. An eine solche Erschütterung erinnert die buddhistische Legende vom ersten Ausgang des Gautama aus dem schützenden Palast des Vaters, auf dem der Jüngling die leidende Natur des zeitverfallenen Lebens in Gestalt des Kranken, des Bettlers und des Toten zum ersten Mal mit eigenen Augen sieht. Der Schock reicht so tief, daß dieser Mann von da an keine eigenen Augen mehr haben mochte, die ihn an die tödlichen Schauspiele fesselten, und daß er sich loslösen wollte von Blick und Anblick zugleich.

Ein Nachfahre dieser Empfindungsart in unserer Zeit ist E. M. Cioran, der wie kaum ein anderer Autor der Gegenwart sich auf Erfahrungen bezieht, aus denen Metaphysiken entstehen, ohne freilich die Grenze zu überschreiten, die das Erleben von der Verklärung trennt. In einem Text unter dem Titel »Paläontologie« hat Cioran einen Anfall metaphysischen Schauders vor dem Fleisch protokolliert.

»Der Zufall eines Wolkenbruchs trieb mich eines Herbsttages für einige Augenblicke ins naturwissenschaftliche Museum. Dort verweilte ich aber eine Stunde, zwei Stunden, drei, vielleicht. Monate sind seit diesem unvorhergesehenen Besuch vergangen, doch vergesse ich nicht so bald diese Augenhöhlen, die einen beharrlicher als Augen anblicken, diesen Jahrmarkt der Schädel, dieses mechanische Grinsen auf allen Ebenen der Zoologie.

Ich weiß keinen Ort, wo die Vergangenheit gegenwärtiger wäre ... Man gewinnt den Eindruck, als habe sich das Fleisch von seinem Anbeginn an verflüchtigt, als habe es in Wahrheit nie existiert, als sei es ausgeschlossen, daß es diesen so feierlichen, so sehr von sich selbst durchdrungenen Knochen je verhaftet war. Es wirkt hier wie ein

Betrug, eine Mogelei, wie eine Verkleidung, die nichts bedeckt. War es denn bloß das? Und wenn es nicht mehr bedeutet, warum vermag es mir Abscheu oder Schrecken einzuflößen? Stets hatte ich eine Vorliebe für jene, die von der Nichtigkeit des Fleisches bedrängt waren und für jene, die mit ihm viel Wesens gemacht haben: Baudelaire, Swift, Buddha ... Es ist so *augenfällig* und dennoch so anormal: je mehr man es betrachtet, desto mehr wendet man sich mit Entsetzen davon ab, und indem man es wiegt, ist man unterwegs zum Mineral, versteinert man es, – um seinen Anblick, seine Idee zu ertragen, braucht man mehr als Mut: Zynismus. Es heißt, sich über seine Natur täuschen, wenn man es mit dem Wort eines Kirchenvaters *nächtlich*: nennt ... es ist weder sonderbar noch düster, es ist *vergänglich* bis zur Obszönität, bis zum Wahnsinn, es ist nicht nur der Sitz der Krankheit, es ist selbst Krankheit, unheilbares Nichts, eine Fiktion, die zum Unheil ausgeartet ist. Meine Vision des Fleisches ist diejenige eines von Metaphysik angehauchten Totengräbers Das ist der Grund, warum ich mich in diesem Museum zu Hause fühle, wo alles zur Euphorie eines vom Fleisch gereinigten Universums einlädt, zum Jubel des ›Nach dem Leben‹. Die verfehlte Schöpfung, 1979, S. 30/40

Fleisch und Knochen deuten hier auf die Gegensatzpole der metaphysischen Zeitvorstellung. Während das Fleisch in obszöner Flüchtigkeit vergeht, verspricht der Knochen ewige Dauer. Zynisch selbstgenügsam demonstrieren die Knochen die Absage der Metaphysik an die Zeit, grinsend verheißen sie ein Jenseits des Fleisches. Nur aus entleerten Augenhöhlen fällt ein Blick, der die Krankheit des Lebens unerschüttert betrachtet. So entstehen Metaphysik und Zynismus miteinander, die erste als Überwindung des Zeitlichen durch den Aufstieg ins Ewige, der zweite als Todessprung des Bewußtseins ins Nichtige, Vergängliche. Gemeinsam sprechen Metaphysik und Zynismus über dieses lächerliche Leben mit dem Humor der Vernichtung.

Das Knochensymbol liefert einen aufschlußreichen Hinweis auf die Methode, mit der die Metaphysik ihre Alternative zum Vergänglichen gewinnt. Wer das Skelett als Garanten der Dauer herausstellt, der schaut auf charakteristisch metaphysische Weise durch das fiktive Fleisch hindurch bis hin zu seinem knöchernen Wesen. Die Knochen gehen aus einer Reduktion des zeitbehafteten Lebens auf ein zeitüberlegen Residuum hervor. Auch die Knochen können als stoffliche Formen weiter reduziert und der Teilhabe am Nichtigen

überführt werden, sofern sie vermodern und verbrennen. Früher übernahm das Feuer die Aufgabe der letzten metaphysischen Alchemie, vergängliches Leben von unvergänglichem abzuziehen. Was durchs Feuer gegangen ist, hat die Prüfung der metaphysischen Analyse bestanden; was übersteht, ist unvergängliches Wesen. Von den Körpern dauert am Ende nichts als Asche und Geist, Erde und Schwerelosigkeit, Mineral und Licht. Aus solchem Stoff ist die Ewigkeit gemacht. An ihren Destillaten scheitert die Gefräßigkeit des Chronos. Durch eine souveräne Reduktion ist das Unvergängliche aus den trüben und flüchtigen Elementen gefiltert worden.

So zeigt sich, wie die Metaphysik mit der Irreversibilität des Lebens zurechtgekommen ist. Sie gab auf die Fragen der Vergänglichkeit eine eternistische Antwort. Diese zwang sich auf, als die Irreversibilität nicht mehr durch die zyklischen Vorstellungen kompensiert werden konnte, die für ältere mythische Weltauslegungen ausreichend waren. Zyklisches Denken behält nur in den Lebensformen eine Chance, wo die Weltveränderungen in der linearen Zeit durch naturale Mythen für ungeschehen erklärt werden können. Nur im Zeichen des mythischen Naturkreises wird das Leben jedes Jahr wiedergeboren, als sei nichts Irreversibles geschehen. In den geschichtlich beschleunigten Kulturen jedoch, in denen der Chronos regiert, werden irreversibler Wandel und untröstliche Vergänglichkeit von Lebensverhältnissen übermächtig evident. Sie können nur noch durch zeitüberwindende, metaphysische, eternistische Strategien beantwortet werden. Für deren Risiko hat uns die Moderne sensibilisiert. Denn in ihnen kündigte sich der implizite Nihilismus an, der den Weg der Metaphysik markierte. Wenn das Fleisch wegen seiner Vergänglichkeit als nichtig gilt, so wäre durch alles Vergängliche hindurchzuschauen wie durch eine Glasscheibe ins Ewige. Mit dem metaphysischen Durchblick durch alles, was in der Zeit erscheint, begann eine Schule des Sehens, das um so besser wahrzunehmen meinte, je weniger es an die Phänomene glaubte und je tiefer es sie in ihrer Nichtigkeit zu durchschauen lernte. Auf welche abschüssigen Wege solche Schulung führte, wird erst heute erkennbar, da die Zeit auch die metaphysischen Widerstände gegen ihr Verrinnen zu verschlucken beginnt. Im Übergang zum postmetaphysischen Denken stellt sich heraus, was das metaphysische Erbe für uns bedeutet: wir haben mit ihm die vergängliche Welt für nichtig erklärt, um ihr eine Wesenswelt gegenüberzustellen, von der wir jetzt ahnen, daß sie noch nichtiger sein könnte als das Vergängliche.

Wir haben die Zeitlichkeit preisgegeben, das Ewige aber nicht gewonnen, wir haben das vergängliche Leben zur Disposition gestellt, ein höheres Leben jedoch verfehlt. In einer bizarren Schweben sind wir von den alten Böden losgelöst, weder naturgläubig noch naturüberlegen, weder glaubwürdige Mönche, noch echte Weltkinder.

Die metaphysische Alternative, von der sämtliche Bestände der Modernität imprägniert sind, birgt die Urgeschichte menschlicher Unzufriedenheit mit der bestehenden Welt. Radikale Metaphysik wußte, daß gegen diese Welt nur eine Überwindung hilft; nur was das Leben übersteigt, macht das Leben erträglich. So antwortete die Metaphysik auf die Krankheit des Lebens mit einer geistvollen Selbsteinäscherung, mit Leidenschaft suchte sie die Reduktion des Wirklichen auf seine zeitüberlegenen Komponenten, Materie oder Geist. Sie stellte dem Fleisch das Skelett entgegen, der Wunde den Stein. Im Aufrichten von Steingebilden hat die metaphysische Alternative ihren Geist vollendet ausgedrückt, und etwas von dem ursprünglichen Ägyptizismus eines Ewigkeitskults steckt noch in den Wolkenkratzern von New York, Chicago und Moskau. Hoch aufragende Werke aus Stein, – Menhire, Tempel, Pyramiden, Tore und Türme – vergegenwärtigen physisch die metaphysischen Ideen von Dauer, Gültigkeit, Gesetz, Göttlichkeit. In ihren Architekturen demonstriert die Metaphysik die These, daß die Wunde Zeit nur durch den ewigen Stein geheilt wird. Im Stein schwingt sich das Physische zur Würde des Metaphysischen auf. Unaufhörlich arbeitet das metaphysische Exerzitium einer Mineralisierung der Seele entgegen. Erst wer die statische Weisheit der Steine in sich selbst entdeckt, hat den Stein der Weisen gefunden. Daher spricht die ewige Seele nur in Lithographien, in lapidaren Thesen.

In der Sehnsucht nach Versteinerung kommt der eleatische Zug am metaphysischen Bedürfnis zum Vorschein. Es gibt kein größeres Versprechen der Erlösung als das, das in der Immobilität liegt. Gott heißt philosophisch derjenige, der durch nichts bewegt wird. Um ihm ähnlich zu werden, war den Radikalen unter den ersten Alternativen das unmögliche Mittel gerade recht: ob sie in die Wüste gehen, um dort im Rausch der Einsamkeit mit den Lebensdämonen zu kämpfen, bis sie zum Sandkorn der Ewigkeit wurden; ob sie sich lebendig einmauern lassen, um mit der letzten Absage an die Bewegung den Stillstand in Gott zu erzwingen; oder ob sie mit niederschmetternder Logik beweisen, daß der fliegende Pfeil in der Luft stillsteht; – jedesmal ist der eleatische Affekt im Spiel, der grenzen-

lose Wunsch, die falsche Bewegung zu durchschauen, um in die wahre Immobilität hinüberzugehen. Authentische Metaphysik verabscheut das Bewegte, Wimmelnde, Kreisläufige, vor allem den abscheulichen Nahrungskreislauf, der Bewegung und Gewalt in erster Linie bedingt. Fressen und Gefressenwerden, diese bestialische Makrobiotik ist es besonders, gegen die die metaphysische BewegungspHobie Abhilfe sucht. Nur die statische Alternative befreit von der todbringenden Bewegtheit, und das Elend des Lebens läßt sich nur mit der Bewegung zugleich überwinden. Kaum würde ein genuiner Metaphysiker vor der These zurückschrecken, daß nur Unbewegtes gut sein könne, während alles, was Bosheit, Unfreiheit, Gier, Gewalt und Zerstörung ist, sich bewegt, sei es auf Beinen, auf Rädern oder mit Raketenantrieb.

Seit wenigen Jahrhunderten erschöpft sich in Europa der immobilistische Affekt. Dadurch wird genuine Metaphysik zur Unmöglichkeit verurteilt. Seit Sein als Verbum gedacht wird und nicht mehr als Substantiv, ist Ontologie alten Typs nicht mehr möglich. Auch die neuzeitliche Wissenschaft hat sich einem Bewegungsbegriff, Fortschritt, verschrieben, und bei Hegel hat die suspekthe Bewegung die Metaphysik selbst erobert und der Ewigkeit Beine gemacht. Die Geschichte des nachhegelschen Denkens ließe sich unter dem Titel *Das Ende der Ewigkeit* erzählen. Im Zeichen radikaler Verzeitlichung frißt der Chronos nicht nur seine eigenen Kinder, sondern auch die zeitlosen Größen, von denen man glaubte, sie entzögen sich seiner Macht. Wir wohnen einer so tief durchdringenden Mobilmachung und Entewigung bei, daß wir einen Gegenbegriff zu den herrschenden Bewegungs- und Ereignisbegriffen nicht einmal mehr spekulativ zu denken imstande sind. Zwei Jahrhunderte haben genügt, um die immobilistischen Reserven von Weltaltern aufzubrauchen. Ein beispielloser Bewegungskult hat das neuzeitliche Denken überflutet. Für ihn macht sich lächerlich, was stillsteht, festhält, auf sich beruht und rastet. Als müßte sie sich von einer langen Krankheit erholen, hat sich die Moderne von ihrer in die Starre verliebten Vorzeit abgesprengt und predigt Dynamik, auf allen Ebenen, moralisch, physisch, logisch, ästhetisch. An Immobilien glauben nur noch die Makler und auch die nur, um sie so schnell wie möglich zu liquifizieren.

Doch über diese große Dynamisierungsepoche wirft die abgeschaffte Ewigkeit einen langen Schatten. Seit sich die Moderne überschlägt und mit ihrer höllischen Motorisierung dem Leben ebenso

gewaltsam zu Leibe rückt wie die wütendste Stillstellung, erwächst aus dem Dynamismus ein Unbehagen, das neue Alternativen zur rasend tilgenden Zeit hervorruft. Kommt damit die Metaphysik zurück? Haben die ägyptischen und eleatischen Reflexe wieder eine Chance? Suchen wir erneut den Ausstieg aus der sichtbaren irdischen Turbulenz in geheime pythagoreische Himmelsordnungen? War der Zusammenbruch der alten statischen Alternativen unter dem Ansturm moderner Mobilitätsbegriffe nicht endgültig? Oder war jene erste statische Alternative nicht die einzige Möglichkeit, mit der Welt nicht einverstanden zu sein? Gibt es eine andere Alternative, die nicht in den Stein und ins Jenseits aufsteigen muß, um sich vom Schrecken der Vergänglichkeit zu erholen?

III. Zweite Alternative – Poiesis

Es herrscht zur Zeit keine Klarheit darüber, daß ein philosophischer Diskurs der Moderne nur noch als kritische Theorie der Mobilmachung möglich ist. Mobilmachung umfaßt den Grundtatbestand der Neuzeit in seinen arbeitstechnischen, militärischen, politischen, juristischen, informatischen, ästhetischen und moralischen Aspekten. Man kann über die Gegenwart kaum etwas Zuständiges sagen, ohne die Kräfte zu würdigen, die uns aus dem Zeitalter der Ersten Alternative herauskatapultiert haben: die neuzeitlichen Phänomene der großen Wissenschaft, der großen Technik, der großen Medien und der großen Kapitale. Diese sind die entscheidenden Mobilisatoren der Modernität, und man verstellt sich die Einsicht in deren Wesen, solange man sie unter dem Titel Produktivkräfte diskutiert. In Wahrheit sind Modernisierungskräfte Mobilisierungskräfte. Mobilisierung ist die neuzeitliche Antwort auf die Vergänglichkeit des Lebens; durch sie geht der Prozeß der Unzufriedenheit mit der Welt in sein zweites Stadium über. Die großen Mobilisierungskräfte haben uns einen Sieg über das unerträglich Vergängliche mit den Mitteln des Vergänglichen versprochen. Ihre unwiderstehliche, planetarische Durchsetzung verrät die dramatische Zwanghaftigkeit, mit der das Leben in nachmetaphysischer Zeit seine Irreversibilität zu bewältigen sucht; es setzt dabei nicht mehr auf Verewigungs-, sondern Dynamisierungsstrategien. Die Sinne werden nun nicht mehr geschult, ewige Urbilder und Urklänge durch Schall und Rauch hindurch zu vernehmen, sondern Bilder mit Bildern und Klänge mit

Klängen zu vertreiben. Statt die Wahrnehmung von den flüchtigen Oberflächen hinaufzulenken in statische Wesensbezirke, wird sie dynamisiert und entfesselt, bis uns durch Sehen und Hören Hören und Sehen vergehen. Durch die vereinte Wirkung der großen Mobilisatoren bietet die Moderne das Bild einer auf den Kopf gestellten metaphysischen Kultur. Dem Horror der Irreversibilität antwortet in ihr nicht mehr eine Flucht ins Unbewegte, sondern eine Flucht ins Flüchtige. Seltsamerweise hat der moderne Immanentismus mit seiner Absage an Hinterwelt und Jenseits keine solid-vitale Diesseitigkeit hervorgebracht, sondern das Diesseits in eine gespenstige Dynamik gestürzt und bis zur Vernichtung mobilisiert. Seit man den Himmel den Engeln und den Spatzen überläßt, wird die Erde immer unwirklicher. Statt des metaphysischen Nihilismus haben wir einen dionysischen bekommen. Die Welt wird nicht eternistisch überwunden, sondern durch aktualistische Beschleunigung zum Verschwinden gebracht. Insgeheim scheinen sich Metaphysik und Dynamismus darin einig, die vergänglichen Dinge nicht ernst zu nehmen, sondern sie zugunsten von Überwindungs- und Veränderungsfeldzügen zur Disposition zu stellen. Der alte Immobilismus besitzt hierin im neuen Dynamismus seinen engsten Verbündeten, der Nihilismus der Transzendenz wird vom Nihilismus der Immanenz fortgeführt und überboten. Man könnte vermutlich demonstrieren, daß die neunihilistische Mobilmachung sich zuerst und mit besonderer Heftigkeit in den Kulturkreisen durchgesetzt hat, wo altnihilistische metaphysische Bewußtseinsstrukturen den Boden bereitet hatten. Unter dieser Optik läßt sich ein nihilistischer Meridian erkennen, der Europa, Rußland, Japan und Nordamerika durchquert. Ohne tausendjähriges Weltüberwindungstraining keine moderne technologische Weltverdampfung. Wo dieses Training nicht stattgefunden hat, läßt sich die Moderne offenkundig nur sehr mühevoll implantieren, weil die Anschlüsse in den Mentalitäten fehlen. Man muß die Dinge dieser Welt durchschaut, für nichtig erkannt und als überwindbar erfahren haben, bevor man auf den Geschmack kommt, sie mit den Mitteln des dynamischen Nihilismus zum Tanzen zu bringen.

Jetzt erst könnte deutlich werden, worauf die Frage nach einer Zweiten Alternative zielt. Sie erkundigt sich nach einer nicht-nihilistischen Stellung zur Irreversibilität, einer Stellung, die dem Rasen der Zeit weder den transzendenten Ewigkeitsnihilismus noch den immanenten Veränderungs- und Mobilisierungsnihilismus entge-

gensetzt. Liegt im Begriff der Alternativität eine solche Möglichkeit enthalten? Unter Alternativen verstanden wir Abhilfen gegen die unvermeidlichen Anlässe zur Unzufriedenheit mit der Welt, insbesondere gegen die mörderische Vergänglichkeit, die an allem Leben haftet, sofern es sich unter die Herrschaft der Vorstellung der Zeit begeben hat. Daher kann eine nicht-nihilistische Alternative zur Vergänglichkeit nur von einer anderen Erfahrung der Zeit ihren Ausgang nehmen. Da durch die Herrschaft des Chronos das nihilistische Vorstellen der Welt in ihrer Vergänglichkeit hervorgetrieben worden ist, muß eine nicht-nihilistische Wendung einen Bezirk erreichen, in dem der Chronos seine Macht verliert. Die Zweite Alternative zeigt sich nur dort, wo es ein Welterleben gibt, das dem Chronos nichts schuldet und das den Ablauf der Zeit nicht vorstellend und messend vor sich bringt. Dies ist erst möglich, wo eine gelebte Zeit die vorgestellte in sich zurücksaugt. Einen Ausgang aus dem Nihilismus findet darum nur, wer die chronische Zeit verläßt, um im Augenblick zu sein. Mit einer Überwindung des Nihilismus hat dies nichts zu tun, weil auf diese Weise sich nur der Nihilismus der Überwindungen verewigen müßte. Während alte und neue Nihilismen die Zeit eternistisch und dynamistisch überwinden, entdeckt das Leben des Augenblicks die Alternative zur Überwindung. Der Augenblick überwindet nicht eine Form der Vorstellung von Zeit durch eine andere, sondern ist selbst die Alternative zum Vorstellen der Zeit, sei es ein Vorstellen nach dem Schema von Zeitlichem und Ewigem, sei es ein Vorstellen des Zeitlichen als unendlicher Geschichte. Darum entzieht sich der Augenblick der Herrschaft des Chronos.

Das andere Andere entspringt dem Augenblick. Vielmehr: es entspringt ihm nicht; sondern sofern der Augenblick uns gegeben ist, wenn wir nicht aus ihm herausspringen, *bleibt* das andere Andere in ihm zuhause. Der Augenblick ist der unvorgestellte Ursprung, der keinen Sprung in die Zeit vollzieht. Sofern er nicht in die Zeit gesprungen ist, muß er auch keinen zeitlosen Ursprung in der Vorstellung suchen, um aus der Zeit in diesen zurückzuspringen. Der Augenblick kennt kein nihilistisches Ursprungsmanöver, weil er weder das Vergängliche vorstellt noch hinter die Vorstellung des Vergänglichen in eine Vorstellung des Unvergänglichen zurückgeht. Der Augenblick verrät sich aber auch nicht an die Vorstellung eines unendlichen Werdens, dem er als flüchtiger Zeitpunkt eingeordnet wäre. Er ist Augenblick nur in dem Maß, wie er der Augenblick der

Dinge ist, die ohne Rückhalt in Einordnungen sich zu einer unvorstellten und undurchschauten Koexistenz und Kopräsenz versammeln. Versammlung der Dinge ist die Art des Beieinanderseins, durch die die Dinge des Augenblicks sich *voneinander Gegenwart leihen*. Augenblicklichkeit gründet daher nicht in einer Metaphysik der Präsenz, sondern bestimmt das Anwesendsein von Dingen aus dem Spiel ihrer Versammlungen, Reibungen, Koexistenzen, Kommunionen. Darum sind anwesende Dinge weder ewig noch nichtig, sondern haben ihren Augenblick in ihrer jeweiligen Weise an ihrem Miteinander, ihrem Gegenwärtigsein zu formen. Davon spricht die alte Weisheit, daß jedes Ding in der Welt seine Zeit habe, das heißt seinen besonderen Augenblick, in dem wir uns zu einer Anwesenheit versammeln.

Was den dynamischen Nihilismus, der den Planeten verwirbelt, vor allem charakterisiert, ist die Gewalt, mit der er die Dinge aus ihren koexistentiellen Rhythmen reißt, um ihnen eine fremde Gegenwärtigkeit aufzupressen, die nicht aus ihren eigenen Versammlungsformen kommt. Es gibt so gut wie nichts, was nicht in die neuen aggressiven Kalender der Kapitalsverwertung, des Machtwettlaufs, der Aufrüstung, des Konsums, der Unterhaltung und der Forschung hineingerissen worden wäre. Kraft dieser unerhörten Bereitstellung vollzieht sich die totale Mobilmachung in ihrer dreifachen Ausprägung als Erleichterung, Beschleunigung und Übersteigerung jedes früheren Zustandes. Gegenüber einer Vielzahl von Mobilmachungserfolgen bleibt uns aber nur ein Grauen, das sich mit Sympathie mischt für alles, was noch nicht derhythmisiert, mobilisiert, aus seiner Eigenzeit gerissen und zugunsten einer gespenstischen Verfügungspräsenz zur Disposition gestellt wurde. Zur Zweiten Alternative gehört darum ein merkwürdiger Konservatismus, der seine Differenz mit der Welt nicht dadurch entwickelt, daß er revolutionäre Weltveränderung fordert und somit blindlings das Mobilisierungskarussell weiter anstößt, sondern so, daß er an der katastrophischen Weltveränderung, die längst überall durchschlägt, ansetzt, um aus deren Verständnis zu einer veränderten Veränderung zu gelangen. Ironischerweise optiert dieser alternative Konservatismus nicht für ewige Werte. Weil ihm die Verewigung als Kehrseite der Vernichtung und Verflüchtigung aufgegangen ist, hält er sein Plädoyer nicht fürs Zeitlose, sondern für die Zeitlichkeit, die den Dingen selbst vor der Mobilmachung innewohnte. Er ergreift Partei für die letzten Bestände an unzerstörter Rhythmik, er kämpft für Residuen, Reste

und Rastplätze. Nichts kann sich an Ironie mit jener Bewußtwerdung vergleichen, die die Moderne dazu zwingt, in der Erhaltung der Welt die Voraussetzung ihrer Veränderung zu erkennen; man kann den Eindruck haben, daß wir im Umgang mit der Welt zu allem bereit sind, nur nicht dazu, etwas von ihr übrigzulassen. Das Kennwort der Zweiten Alternativen ist nicht Ewigkeit, sondern Langsamkeit. Sie beginnen zu verstehen, daß die Entdeckung der Langsamkeit für linke und rechte Technokratien die härteste Herausforderung enthält.

Das Prinzip der Lebensformen der Zweiten Alternativen wollen wir Poiesis nennen – nach einem Grundwort der griechischen Philosophensprache, das unvollkommen verstanden blieb; von seinem Gehalt vermittelt die modern so genannte Poesie nur einen schwachen Auszug. Ich würde, wenn die Etymologie nicht dagegenspräche, Poiesis mit Lebenskunst übersetzen, um klarzustellen, daß die zweite, die poetische Alternative weniger eine Überwindungsstrategie als eine Kunst des kooperativen Spiels ausbildet. Poiesis bringt die Kongenialität von Menschen und Dingen zur Entfaltung; sie ist keine »Praxis«, weil in ihrem »aktiven« Zentrum keine Logik des Projekts wirkt, sondern eine Logik der Gelassenheit. In der Praxis wird die Tat als Ausdruck des Subjekts vorgestellt; in der Poiesis bildet sich das Subjekt als Resultat der Vollzüge, mit denen es sich auf die Spur natürlicher und sozialer Gebilde macht. Somit gesteht die Poiesis den Vorrang der Anlehnung vor der Ablehnung zu, der Analektik vor der Dialektik, des Anblicks vor dem Durchblick. Wo die Metaphysik fordert, ist es der Poiesis eigentümlich, zu fördern. Der Ausdruck Zweite Alternative darf nicht zu der Vorstellung verführen, daß das Zweite nach dem Ersten käme. Als zweite bezeichnen wir sie darum, weil die Andersheit der anderen Alternative erst in Abhebung von der ersten hervortritt. Eher müßten wir uns mit der paradoxen Idee vertraut machen, daß die zweite Alternative sachlich vor der ersten kommt und daß die andere Andersheit ursprünglicher ist als diejenige, die sich mit der Autorität metaphysischer Doktrinen selbst zur ersten und eigentlichen erklärt.

Wenn Poiesis nicht Forderung sondern Förderung ist, so erreichen wir unter ihrem Vorzeichen den Bereich, in dem Erde und Bildung, Physis und Technik nicht mehr als abgrundtief getrennte Oppositionen aufeinanderstoßen. Erst einem post-dialektischen Denken erschließt sich das Feld der poetischen Berührungen. Während metaphysisches, dialektisches Denken durch sein forderndes

Wesen unter dem Zwang zum Bruch mit dem Wirklichen verbleibt, entdeckt die Poiesis die Freiheit der Anknüpfung. In dieser erst ist die Logik der Nicht-Vernichtung zu entfalten. Bevor eine solche Logik nicht Gestalt angenommen hat, kann sich die Allianz zwischen Technik und Nihilismus nicht auflösen, durch die die aktuelle Welt an ihre Selbsterstörungsgrenze getrieben wird. Von einer poetischen Kultur her kann die Technik auf ihre Grundlagen in der Erdanknüpfung zurückgeführt und in eine Technik der Nicht-Vernichtung umgedichtet werden. Dies ist der Einsatz, um den die Wette des gegenwärtigen Philosophierens geht.

Im Rückblick auf die Entwicklung dieses Aufsatzes drängt sich ein Einwand auf: man muß sich fragen, wie man von einer Meditation der Panik zum Begriff der Poiesis übergehen kann, ohne alle Bezüge zu verwirren. Panische Kultur hier, poetische Kultur dort, wie geht das zusammen? Offenkundig geht es nicht – und soll auch nicht zusammengehen, sofern wir nicht in hybride Programme zur Verrechnung des Inkommensurablen zurückfallen wollen. Während die Rede von Panik auf eine kulturelle Respektierung des Maßlosen deutet, impliziert Poiesis das emphatische Maßnehmen am Wirklichen. Wahrscheinlich müssen wir hier, postdialektisch im exemplarischen Sinn, mit einer doppelten Staatsbürgerschaft des Subjekts rechnen und ihm sowohl das Ungeheure wie das Verhältnismäßige, das Panische wie das Poietische, die Ekstase wie die Konstruktion zutrauen. Eine Synthese im Sinne einer Meta-Identität von Maß und Maßlosigkeit kann es jedoch nicht geben; Panik und Poiesis, Exzeß und Bodenständigkeit ergeben zusammen kein Ganzes, mag es auch unmöglich bleiben, das eine ohne das andere zu bedenken. – Im Herbst des Jahres 1985 hatte ich auf einer Reise nach Südkorea die Gelegenheit, das Museum für zeitgenössische Kunst von Seoul zu besuchen. Auf dem Gemälde eines koreanischen Künstlers, das dort ausgestellt ist, habe ich die Paradoxie des modernen Reflektierens über Sein und Zeit so luzide begriffen gesehen wie auf kaum einem westlichen Kunstwerk dieses Jahrhunderts. Man sah auf großer Leinwand ein Symbol von Yin und Yang in hellen Pastelltönen, das ehrwürdige Bild des Kreises aus komplementären Wellen von Hell und Dunkel, Männlich und Weiblich, Hart und Weich, die ewige Chiffre der Polarität – die hier jedoch durchschlagen wurde von einem flachen grauen Keil, der von rechts nach links das Bild zerspaltete. Es war, als wollte dieser Keil die heile Welt der Rundungen und Ergänzungen dementieren und von einer katastrophalen Welt-

erfahrung zeugen, in der das Eine und das Andere sich nicht mehr zu einer Einheit zusammenrechnen lassen. Zwar bildeten Kreis und Keil eine neue Struktur, jedoch eine, die als etwas Zerstücktes, Verwundetes, Aufgebrochenes vor uns liegt, eine unheile Totalität, in die das Fremde und Ungeheure hineinragt. In ihr konnte weder der einst harmonische Kreis den aggressiven Keil in sich einschließen, noch vermochte der Keil die Kreishälften ganz voneinander zu entfremden und ihre Passungen unkenntlich zu machen; noch auseinandergerissen, erinnerten sie daran, daß unter den Bedingungen von Trennung und Unganzheit ein Zusammengehören von Teilen möglich bleibt; auch ein verderbter Welttext hat da und dort die Struktur von Gewirktem, Gewebtem und Vernetztem. Jenseits der problemlosen Rundheit bleiben alte und neue Fugungen, Passungen und Entsprechungen wenigstens als Skizzen stimmigen Lebens in Kraft. Doch ergeben Keil und Kreis zusammen ebensowenig ein Ganzes wie Panik und Poiesis. Sobald wir beides zusammendenken, ist die ganzheitliche Vorstellungsart alter und neuer Metaphysiker definitiv durchkreuzt. Vom Ganzen des Wirklichen läßt sich gerade nicht sagen, daß es ein Ganzes sei; es ist die logische und ontologische Paradoxie der Ganzheit, ihre Zersprengung und Überschreitung zu enthalten, ohne sie doch enthalten zu können. Dies beschreibt unsere Situation innerhalb und außerhalb von Welt und Geschichte.

Dieter Lenzen

Das Verschwinden der Erwachsenen: Kindheit als Erlösung

Der Übergang von Total- zu Teilapokalypsen, d. h. die Neigung, den globalen Untergang bereits in der Bedrohung eines einzigen Elements unserer Kultur zu erblicken, gehört zu den Erscheinungen in der Folge der Aufklärung. So sind, um ein Beispiel aus der letzten Jahrhundertwende zu nennen, dem Untergang von Bildung und Erziehung als Statusmerkmal einer bestimmten sozialen Schicht verheerende Folgen im Zusammenhang mit dem Untergang des Wilhelminischen Reiches in Deutschland nachgesagt worden. Zu den neuesten Teilapokalypsen gehört die zumindest in Deutschland begierig rezipierte Vision Neil Postmans vom Verschwinden der Kindheit¹, die in ihrer Kernthese übrigens bei Karl Kraus vorformuliert ist: War es dort die Erfindung der Rotationsmaschine, welcher Kraus das Herannahen der »letzten Tage der Menschheit« prädiizierte², so ist für Postman bekanntlich die Verbreitung der visuellen Medien Anlaß für die Behauptung, Kindheit sei im Verschwinden begriffen. Weil das Fernsehen letztlich für die Kinder alle Geheimnisse von der Sexualität bis zum Krieg lüfte, welche ja gerade die Erwachsenenwelt ausmachen, drohten die Kinder von den Erwachsenen ununterscheidbar zu werden. Der Typus Kind sterbe aus.

Eine solche Nachricht ist geeignet, Panik zu verbreiten und von links bis rechts den Ausdruck von Sorge in die Gesichter zu schreiben. Die Tatsache aber nun, daß diese Nachricht Bestürzung auslösen kann, zeigt, daß sie falsch ist. Die so hervorrufbare Sorge um

1 Neil Postman, *Das Verschwinden der Kindheit*, Frankfurt/Main 1983 (engl. Orig.: *Disappearing childhood*)

2 Vgl. K. Kraus, *Apokalypse*, in: ders., *Untergang der Welt durch schwarze Magie*, Werke, hg. v. H. Fischer, München 1960, S. 11

einen Fortbestand von Kindheit ist nämlich nur denkbar, wenn sich der Typus Kind einer so breiten Wertschätzung erfreut, daß sein Verschwinden als etwas Nichtwünschbares verstanden werden kann. Das Buch von Neil Postman ist deshalb für sich der schlagendste Beweis dafür, daß eine seiner These diametral entgegengesetzte Behauptung richtig ist: Nicht die Kindheit, sondern der Status des Erwachsenen verschwindet – und zwar durch eine Expansion des Kindlichen in allen Lebensbezügen unserer Kultur.

Da ich meine Aufmerksamkeit heute auf eine über diese These hinausgehende Fragestellung richten möchte, auf die Frage nämlich, in welchem Verhältnis die Expansion der Kindheit zu einer gleichzeitigen Akkumulation von apokalyptischen Ängsten zumindest in Deutschland steht, begnüge ich mich mit einer kurzen Skizze zur Begründung meiner These, zumal diese in Buchform von mir vorgelegt worden ist¹.

1. Begibt man sich nun zunächst auf die Ebene der Phänomene, so registriert man eine lebhaftere Tendenz zur Verlängerung der Kindheit, ja zu ihrer Ausdehnung in alle Lebensphasen hinein. Dieses wird an einer sukzessiven Erweiterung der Ausbildungszeiten deutlich, die in Deutschland für etwa ein Drittel eines Altersjahrgangs bereits 25 Jahre umfassen. Ebenso läßt es sich zeigen an der schleichenden Entmündigung der Bürger durch Leistungen des Sozialstaates. Von der Arbeitslosenunterstützung über Ausbildungsförderung bis zur Sozialhilfe bietet der Staat jährlich eine Anzahl von Versorgungsleistungen, die den Umfang der Bevölkerung bereits übertrifft, d. h. es gibt in Deutschland bereits eine nicht geringe Zahl von Bürgern, die ihren Lebensunterhalt nicht nur aus einer, sondern sogar aus mehreren öffentlichen Quellen bestreiten, mit dem Effekt, daß nicht mehr sie selbst, sondern das nicht umsonst »Vater Staat« genannte Gemeinwesen für sie zuständig ist.

Zieht man sodann die Explosion pädagogischer Berufe hinzu, deren Inhaber den einzelnen heute nicht mehr nur in seinen ersten Lebensjahren begleiten, sondern auch im Verein, im Krankenhaus, im Urlaub, am Arbeitsplatz, im Altersheim und zuletzt als Sterbehelfer am Totenbett, dann wird deutlich, daß der Modus pädagogischer Betreuung in allen Lebensaltern schon an der Oberfläche den Erwachsenen als betreuten Menschen notwendigerweise verkindlicht.

1 D. Lenzen, Mythologie der Kindheit, Reinbek b. Hamburg 1985

2. Mit diesen *Oberflächenphänomenen* geht nun ein *strukturelles* Merkmal einher. Vergleicht man nämlich den typischen Lebenslauf eines Menschen der traditionellen Gesellschaft noch des 19. Jahrhunderts mit demjenigen eines Menschen unserer Tage, dann wird eine tiefgreifende Veränderung deutlich: Der traditionelle Lebenslauf war zyklisch organisiert. Er bestand aus einer mehr oder weniger für alle verbindlichen Abfolge von Lebensphasen, beginnend mit derjenigen des noch nicht getauften Neugeborenen, über Pubertät, Adoleszenz bis zur Ehe, Elternschaft usw., um nur einige zu nennen. Der Übergang von einer Lebensphase zur nächsten war durch Riten geregelt, in welchen die Gemeinschaft an den Initianden physische und psychische Operationen (z. B. Taufe, Beschneidung, Hochzeit, rituelle Entbindung usw.) vollzog. Diese Riten, in deren Verlauf der Initiand teilweise unter dramatischen Umständen aus seiner gewohnten Umgebung entfernt und schmerzhaften Prozeduren und Belehrungen unterzogen wurde, hatten die Funktion, den Menschen der vorangehenden Lebensphase sterben und ihn als Menschen der folgenden wieder entstehen zu lassen. Dieses Schema von Tod und Wiedergeburt wurde in einem Leben etliche Male durchlebt, mit einem doppelten Effekt: Der Mensch übte gleichsam das Sterben (und darin das Leben) und erlebte sich als jemanden, der altert und sich mit der Todestatsache arrangieren muß.

Betrachten wir demgegenüber den Lebenslauf eines Zeitgenossen, so sehen wir, daß die meisten Transitionsriten verschwunden sind, daß die verbliebenen zu bloßen Familienfeiern (Taufe, Hochzeit, Bestattung) degeneriert sind, die ihre Funktion verloren haben und daß gleichzeitig die Versuche der Menschen, gewissermaßen auf eigene Faust sich selbst zu initiieren, mißlingen.

Letzteres läßt sich am Beispiel des Schwangerschaftstests verdeutlichen. Erfüllte früher der Ritus der »Verkündigung« durch Priester oder wenigstens Ärzte die Funktion der Transition einer Frau zur Schwangeren, so ist sie mit dem Schwangerschaftstest aus der Apotheke auf sich selbst gestellt und wird deshalb nur physisch, nicht psychisch schwanger. Denn eine Transition kann nur gelingen, wenn Delegierte der Gemeinschaft – wie Schamanen und Priester – den Betreffenden als gestorben und in einer neuen Lebensphase wiedergeboren *erklären*, wie es an dem noch verbreiteten volkskirchlichen Ritus der Eheschließung unmittelbar einleuchtet. Ein Paar kann sich nicht selbst zum Ehepaar machen.

Die heute ausbleibenden Transitionsriten von Lebensphase zu

Lebensphase bewirken nun, daß die Menschen in unserer Kultur gleichsam mental in der ersten Lebensphase verharren, der des Kindes. Dieses ist die *strukturelle* Expansion der Kindheit in unserer Kultur.

3. Neben den *Phänomenen* der Kindheitsexpansion in der Alltagskultur und den *Strukturen* der Konservierung von Kindheit durch ein Ausbleiben von Transitionen im Lebenslauf ist nun drittens auf ein *mythologisches* Element einzugehen, das uns erlaubt, auf einen ersten Zusammenhang zwischen dem Status der Kindheit und der Akzeleration der Apokalyptik in unserer Kultur aufmerksam zu machen. Es läßt sich nämlich zeigen, daß die Expansion der Kindheit bzw. das Verschwinden der Erwachsenen von einer Vergöttlichung der Kindheit begleitet wird, die nicht ohne Geschichte, in ihrem Ausmaß aber ohne Beispiel ist. Unsere Alltagskultur ist im nie gekannten Ausmaß durchsetzt von Symbolen, die den Kindern göttliche Merkmale attribuieren. Ob nun Schlagersänger beteuern, daß sie »einmal wieder Kind sein möchten«, ob ein Ratgeber-Buch für gelungene Kinder-Fotos Tricks verrät, mit denen man Kinder vor der Linse zum Lachen bringen kann, ob rechtskonservative Kreise den Bürgern Unheil androhen, »so ihr nicht werdet wie die Kinder« (also manipulierbar), ob die Nazis das Kind in kitschigen Bilderbüchern als »Reichtum« feierten oder ob Demonstranten gegen Atomenergie ihre Kinder mitbringen und ihre »unschuldigen« Leiber mit Anti-Atomkraft-Parolen behängen, immer wird an einen alten Mythos appelliert, an den von der Göttlichkeit, Heiligkeit, weil Reinheit der Kinder. Ich habe den Mechanismus, mit dem Göttlichkeitsattribute wie das (kindliche) Lachen etwa bei Zoroaster oder in Vergils vierter Ekloge irdischen Kindern beigegeben werden, um diese und durch diese auch sich selbst als Erwachsene zu heiligen, anlässlich des Kolloquiums über das Heilige 1984 in Berlin erläutert und gehe deswegen nicht weiter darauf ein. Wichtig ist indessen festzuhalten, daß nicht *irgendwelche* Attribute der Göttlichkeit den durch und durch normalen Kindern beigegeben werden, sondern insbesondere solche, die denjenigen Göttern zu eigen waren, welche mythengeschichtlich als Erlöser erschienen. Dazu gehören neben Christus z. B. Apollon, Dionysos, Herakles und Mithras. Ihnen ist beispielsweise gemeinsam, daß sie »per natum ex virgine« (Jungfrauengeburt) zur Welt gekommen sind. Ist es da abwegig zu überlegen, ob die jetzt rasend um sich greifenden Techniken genetischer Reproduktion, die eine »unnatürliche« Zeugung und Geburt von Kindern

bewirken, auch die Konsequenz haben, die Früchte dieser medizinischen Aktivitäten zu deifizieren? Endlich wird realiter machbar, was sonst den Göttern vorbehalten war, aber während all der Jahrhunderte als Phantasma immer schon vorschwebte.

Daran hatte die jüdisch-christliche Tradition ihren besonderen Anteil. Die frömmelnde Fehlinterpretation der Kinderperikope bei *Matthäus 18, 1-6*, derzufolge wir wie die Kinder zu werden haben, geht weit zurück. Nietzsche hat diese Erscheinung im »*Antichrist*« scharf kritisiert: »...; das Himmelreich gehört den *Kindern*; der Glaube, der hier laut wird, ist kein erkämpfter Glaube, – er ist da, er ist von Anfang, er ist gleichsam eine ins Geistige zurückgetretene Kindlichkeit. Der Fall der verzögerten und im Organismus unausgebildeten Pubertät als Folgeerscheinung der Degenerescenz ist wenigstens den Physiologen vertraut«¹.

Die Institutionalisierung dieser Botschaft hat nach der Theologie im 19. Jahrhundert die Pädagogik übernommen. Viele Pädagogen haben sie verkündet. In unmißverständlicher Klarheit tat dieses auch die berühmte Reformpädagogin Maria Montessori im Anschluß an Emerson: »Das Kind ist der ewige Messias, der immer wieder unter die gefallen Menschen zurückkehrt, um sie ins Himmelreich zu führen«².

Wie sehr dieses pädagogische Evangelium im übrigen auch die Heiligung der Mutter umschloß, verdeutlicht ein Zitat Ellen Keys, der Verfasserin des epochemachenden Buches »*The Century of the Child*« aus der letzten Jahrhundertwende: »The time will come in which the child will be looked upon as holy, even when the parents themselves have approached the mystery of life with profane feelings; a time in which all motherhood will be looked upon as holy, if it is caused by a deep emotion of love, and if it has called forth deep feelings of duty«³.

Das war die pädagogische Wiederaufnahme eines beliebten Motivs der Romantik, heiliges Kind und geheiligte Mutter, auffindbar in zahlreichen Zeugnissen von Schlegels »*Lucinde*« bis zu Novalis' »*Heinrich von Ofterdingen*«.

1 F. Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, in: ders., *Sämtliche Werke*, hg. v. G. Colli und M. Montinari, Bd. 6, München / Berlin / New York 1980, S. 203

2 M. Montessori, *Die Rechte des Kindes*, in: Th. Dietrich (Hg.), *Die pädagogische Bewegung vom Kinde aus*, Bad Heilbrunn 1982, S. 77

3 E. Key, *Das Jahrhundert des Kindes*, Berlin 1903, S. 42

So wie sich diese »feministische« Spur der Vergöttlichung von Kind und Frau weiter zurückverfolgen ließe bis in die Zeit des Hochmittelalters und der aufkeimenden Marienverehrung, so ist ein zweites Element dieser Vergöttlichung mit der Geschichte der Christen eng verbunden. Wenn in der Folge der Reformation eine erbarungslose Verfolgung der Wiedertäufer einsetzte, die ihre Heilserwartung an Erwachsenen und nicht an Säuglingen orientierten, so ist das ein Stein in der Mauer der Erwachsenenflucht, die mit dem Erbsündedogma und der Säuglingstaufe entstanden war und sich auch nach der Aufklärung in absolut säkularen Formen wiedergefunden hat, nicht zuletzt in der Psychoanalyse, deren Heilsweg in einer Regression besteht. Wer zur Therapie seiner Neurosen unter der Analyse nachreifen will, muß in die Stationen der Kindheit zurück: »... unless you be converted, and become as little children, you shall not enter into the kingdom of heaven«.

Wovor Gottsched in seiner Übersetzung von Fontenelle noch gewarnt hatte, daß die Welt »wieder einmal ganz barbarisch werden« möchte, d. h. »in die Kindheit verfallen« könnte¹, wird immer wieder auch in den letzten 150 Jahren in sich beschleunigender Wiederholung geradezu zum Königsweg des Heils erklärt. Dieses Heilsrezept der Erlösung durch eine kollektive Verkindlichung, durch eine Flucht vor dem Erwachsensein, durch eine Deifikation der Kinder erscheint paradox und ein Ausdruck jüngster Verwirrung aller Kategorien, hier der Differenzierung zwischen Erwachsenen und Kindern. Wir müssen uns also fragen, welche Funktion dieses kollektive Pardon unserer Tage haben kann.

Mir scheint nun, daß das zitierte Merkmal der Erlösungsgläubigkeit durch eine Totalisierung der Kindheit der Ausdruck eines Mechanismus ist, mit dessen Hilfe eine Kultur sich zu regenerieren versucht. Im »*Politikos*« hatte Platon Kataklysmen beschrieben, mit deren Hilfe eine Regeneration der Kultur sich vollzieht, d. h. daß durch eine Regression der Menschen zu Kindern diese am Ende ganz verschwinden und den Weg für eine Erneuerung der Welt freimachen würden. Wir sehen daran, daß die allenthalben beobachtbare Erscheinung der Kindheitsexpansion als apokalyptischer Prozeß gedeutet werden kann. Dementsprechend wäre das Verschwinden der Erwachsenen als Beginn eines kosmischen Renerationsprozes-

1 B. Fontenelle, Auserlesene Schriften, dt. v. J. Chr. Gottsched, Leipzig 1760, S. 631

ses zu verstehen, der auf der Vernichtung von Geschichte beruht. Mircea Eliade hat gezeigt¹, daß eine Kultur einen Bedarf an Geschichtsvernichtung besitzen kann, weil das Bewußtsein der Historizität für den einzelnen wohl schwer erträglich ist. Es erinnert an die individuelle Endlichkeit und vermittelt Unsicherheit angesichts der hohen Relativität des Einzelschicksals im Vergleich mit der Gattungsgeschichte. Primitive Kulturen, so meint Eliade, leben deshalb oft in dem Bewußtsein einer ewigen Gegenwart oder sie feiern Regenerationskulte zur Vernichtung von Geschichte als ihrer Stammesgeschichte.

Eschatologische Geschichtsauffassungen, wie die jüdische, leugnen die Existenz ihrer Geschichte indessen nicht; sie wird erträglich durch die Hoffnung, eines Tages werde sie aufhören, weil ihr eine eschatologische Tendenz prädiert wird. Sieht man die fortschrittsorientierte Geschichtstheorie der europäischen Moderne in der Folge dieser Tradition, dann kann man, wie Eliade das tut², diese als Medium für die Befriedigung derjenigen deuten, die an eine Vernichtung von Geschichte nach dem eschatologischen Modell nicht glauben mögen, aber doch mental mit der Einsicht in die Historizität fertigwerden müssen. Für sie ist die Geschichte als Gegenstand der menschlichen Herstellung in Richtung auf das bessere Leben tröstlich.

Was die Bewertung der beobachtbaren Explosion der Kindheit bei einem gleichzeitigen Verschwinden der Erwachsenen betrifft, so wird deutlich, daß dieser Prozeß mit einer modernen Geschichtsauffassung nicht kompatibel ist. Es handelt sich eindeutig um ein außermodernes Regenerationsphänomen, bei dem sich nunmehr die Frage stellt, ob es dem Muster periodischer Geschichtsvernichtung oder dem der Eschatologie zuzurechnen ist.

Vergegenwärtigt man sich die genaue Struktur der jüdisch-christlichen Eschatologie, so wird recht schnell deutlich, daß die Erosion des Kindlichen in der Erlösungslehre begründet ist. In den Paulus-Briefen an die Korinther (2. *Korinther* 8, 9), an die Römer (8, 3) und an die Galater (4, 4f.) scheint die für diese Deutung entscheidende Botschaft immer wieder durch: Der präexistente Gottessohn, also das Kind, wurde, was wir sind, nämlich Menschen, erwachsene

1 M. Eliade, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Frankfurt/Main 1984, S. 124

2 Vgl. a. a. O., S. 165

Menschen; er wurde als solcher Erwachsener getötet, damit auch wir würden, was er ist: Kinder Gottes. Das bedeutet, daß eine Verkindlichung der Kultur und die Vergöttlichung der Kinder in ihr eine Einlösung all der Versprechungen des Evangeliums in Aussicht stellt: Das summum bonum, die Glückseligkeit, imitatio dei, kurz das, was Paulus anbot: Licht, Wahrheit und Leben. Und es bedeutet eine Befreiung von den Sünden, die wir als Erwachsene begingen und begehen, eine Befreiung vom Todeslos, vom malum.

Was wird nun von den Zeitgenossen als dieses malum verstanden, was bedrückt daran so sehr, daß eine Kultur schon vor dem Ende der Geschichte, vor dem jüngsten Tag Schluß macht, vor dem Gerichtstag »in illo tempore«?

Zwei grundlegend unterschiedliche Möglichkeiten sind denkbar, um diesen Vorgang zu interpretieren. Zum einen könnte der in der Expansion der Kindheit sich ausdrückende Erlösungswunsch als Ersatzvornahme für den jüngsten Tag in dem Sinne verstanden werden, daß der Glaube an das Eintreffen jenes Tages verlorengegangen ist und man deshalb selbst zur Tat schreitet, zur Ersatztat der Regression. Zum anderen könnte das Phänomen aber auch als Vorbereitung des tatsächlichen Weltuntergangs verstanden werden, in dem die Zeichen für eine bevorstehende Vernichtung der Geschichte geradezu erzeugt werden. Die Verkindlichung ist, wie wir bei Platon gesehen haben, ein solches Zeichen, welches den Weg zum Verschwinden der Menschen anzeigt, worauf irgendwann dann die Entstehung des neuen Menschen folgen muß.

Zu dieser Deutung paßt vortrefflich die jüngst in der größten deutschen Wochenzeitung »DIE ZEIT« wiedergegebene Äußerung eines Demonstranten, der mit seinen Kindern gegen die Atomkraft demonstrierte: »Das Leben müßte andersherum verlaufen, man müßte als alter Mensch auf die Welt kommen, dann immer jünger werden – und am Ende ein Kind sein«¹.

Eine Entscheidung über die Richtigkeit der einen oder anderen Deutung ist nicht möglich. So sehr sich beide voneinander unterscheiden, Untergangssimulation auf der einen, Untergangsvorbereitung auf der anderen Seite, so ähnlich sind sie einander doch auch. Gemeinsam ist ihnen ganz offenbar ein geradezu libidinöses Verhältnis zur Apokalypse.

1 H. J. Ginsburg, »Werdet ja nicht so wie wir!« – Familien-Protest gegen die Atomenergie, in: DIE ZEIT, Nr. 32, 1986, S. 5

Warum, so mag nun weiter gefragt werden, erfährt dieser apokalyptische Trieb »in illud tempus«, in diesen Jahren, in hoc tempore, so eine Konjunktur? Da diese Frage in letzter Zeit Gegenstand zahlreicher Überlegungen ist, will ich ihrer Beantwortung nur insoweit nachgehen, als daß das aufgezeigte Phänomen der Kindheitsexpansion eine Anwohrlilfe bietet, wo womöglich andere Ansätze versagen.

Eine Antwort hat Kant gegeben. In »Das Ende aller Dinge« schreibt er: »Warum erwarten aber die Menschen überhaupt ein Ende der Welt? ... Der Grund ... scheint darin zu liegen, weil die Vernunft ihnen sagt, daß die Dauer der Welt nur so fern einen Wert hat, als die vernünftigen Wesen in ihr dem Endzweck ihres Daseins gemäß sind, wenn dieser aber nicht erreicht werden sollte, die Schöpfung selbst ihnen zwecklos zu sein scheint ...«¹.

Daraus folgt, daß das periodische Auftauchen von Apokalypsen-Stimmungen seinen Grund unter anderem darin hätte, daß, da Sinn für das einzelne Leben nur durch seine Bedrohung gestiftet werden kann, das Leben heute unter Sinnverlust litte, gegen den nur mit der Erzeugung von Katastrophen-Stimmung vorzugehen wäre.

Stellen wir die Analyse von J. Derrida daneben, so ergibt sich eine Antwort, die gewissermaßen nur aus seiner Verlängerung abgeleitet werden könnte. Lord Byron hatte das Motiv in seinem 1824 fertiggestellten »Don Juan« bereits vorgegeben, daß nämlich der Weltuntergang gar nicht mehr bevorstehe, sondern längst eingetreten sei, und zwar in der Form eines inneren Kältetods². Wenn unser Zeitalter, wie Derrida meint³, deshalb als postapokalyptisch zu betrachten sei, weil die Apokalypse in tausenfältiger Form in den Medien immer schon stattgefunden hat, selbst die atomare, und es deshalb keine veritable Apokalypse mehr geben werde, zumal ihr auch das Publikum fehlen müßte, dann steckt in diesem Befund noch keine Antwort auf die Frage nach dem Grund für die Apokalypsen-Lust. Fern von jeder Kausalbestimmung läßt sich immerhin sagen, daß ein Implikat, um nicht zu sagen ein Sinn *dieser* Art von »Apokalypsie« (als Krankheit gedacht), in der Verhinderung eines realen Weltendes

1 I. Kant, Das Ende aller Dinge, in: ders., Werke in sechs Bänden, hg. v. W. Weischedel, Bd. VI, Darmstadt 1975, S. 179

2 G. G. Byron, Don Juan and other satirical poems, hg. v. L. I. BredVold, Garden City (N. Y.) 1935

3 vgl. Derrida 1983

liegt. Oder ganz banal: Angst vor dem Untergang hat eigentlich niemand, aber ein Leben ohne Angst ist viel zu gefährlich¹.

Betrachtet man beide Erklärungen für die neuerliche Apokalypse, Sinn-Schöpfung durch Apokalypsendrohung sowie Untergangsverhinderung durch ihre symbolische Simulation, zusammen, dann kommt dem Phänomen des Verschwindens der Erwachsenen eine besondere Bedeutung zu, und zwar in seiner Kombination mit der gleichzeitigen Vergöttlichung der Kinder.

Da dieses doppelte Phänomen einer Vorverlegung der Erlösung diesseits des Endes aller Dinge entspricht, entfällt die sinnstiftende Leistung der Untergangs-Angst für die Menschen unserer Kultur; das Leben verliert seinen Sinn, soweit dieser, wie Kant sagte, durch die Bedrohung gestiftet wird. Dem entspricht auf der individuellen Ebene auch der Verzicht auf die Riten der Transition von Lebensphase zu Lebensphase, weil durch den Verbleib in der Phase der Kindheit, wie gezeigt, das Sterben nicht gelernt, d. h. die Todes Tatsache ignoriert wird. Wenn aber durch das Verschwinden des Erwachsenenstatus und die Vergöttlichung der Kinder, d. h. durch die Erlösung zu Lebzeiten, ein Angst-Defizit entsteht und wenn keine Angst zu haben viel zu gefährlich ist, dann muß das kollektive Bewußtsein sich Quellen verschaffen, die als Ersatz für die Todesangst geeignet sind, welche traditionell durch den zyklischen Lebenslauf insemi- niert wurde. Es spricht vieles dafür, daß die Konjunktur der Angst vor globalen Vernichtungsprozessen wie die Angst vor Aids, vor Krieg oder vor dem Waldsterben diese Ersatzfunktion ausüben. Dabei spielt aber die Präsentation dieser Bedrohung in den Medien eine entscheidendere Rolle als eine eventuelle reale Bedrohung. Denn erstens ist die Befürchtung eines realen Weltuntergangs im globalen Maßstab grober Unfug. Wer diese Möglichkeit behauptet, hat keine Ahnung von Biochemie, d. h. von der Regenerationskraft des Organischen, und er meint, wenn er Apokalypse sagt, wohl eher sein eigenes Überleben als das des Kosmos. Und zweitens kann an einem Ereignis wie dem Unfall in Tschernobyl und seinen politischen Folgen abgelesen werden, daß die Menschen zu allem bereit sein mögen, nur nicht dazu, sich die Angst davor nehmen zu lassen. Kurz auf das Reaktorunglück in der Bundesrepublik Deutschland durchgeführte Wahlen erbrachten nämlich einen empfindlichen Stimmenverlust für ausgerechnet die

1 M. Dienstag, Deutschland – eine Angstkultur?, in: Kursbuch 61, 1980, S. 80

Partei, die mit der Forderung nach dem Ausstieg aus der Kernenergie geradezu identisch ist, die »Grünen«. Wäre nämlich durch eine Übernahme von Regierungsverantwortung durch diese Partei deren Programm in die Tat umgesetzt und ein Stop von Kernkraftwerken verfügt worden, dann wäre eine ganz wesentliche Angst-Quelle verlorengegangen, für die ein Ersatz nicht in Sicht ist.

Ich möchte deshalb davon ausgehen, daß es so etwas wie eine sehr fein abgestimmte Balance, eine Äquilibration zwischen Abbau von jenseitigen Heilserwartungen bzw. deren Verlegung in das Diesseits auf der einen Seite und dem Aufbau von simulativ erzeugten Ängsten als Ersatz auf der anderen Seite gibt, so daß also Kant und Derrida gewissermaßen wechselseitig zu ihrem Recht kommen.

Dieses allerdings nicht in dem Sinne, daß die von Derrida gezeigte Untergangs-Simulation Voraussetzung dafür ist, daß ein reales Weltende obsolet wird, sondern in dem Sinne, daß diese Simulationen (auch) eine Folge, ja ein stabilisierendes Surrogat für die Angst-Defizite sind, die sich aus der Selbsterfüllung der Heilserwartung in einem auf Kindlichkeit genormten Leben ergeben.

Dieser Zusammenhang läßt sich noch deutlicher explizieren, wenn man Überlegungen zu Hilfe nimmt, die Hans Blumenberg in seiner Studie zum Verhältnis von Lebenszeit und Weltzeit vorgelegt hat¹. Die eschatologische Erwartung der jüdisch-christlichen Tradition, so expliziert Blumenberg, hat neben der von Kant dargelegten sinnstiftenden Funktion doch eine weitere gehabt: Den Trost zu vermitteln, daß die im Paradies noch vorhandene Identität von Lebenszeit und Weltzeit eines Tages dadurch negativ würde wieder hergestellt werden können, daß die Weltzeit ebenso an ein Ende gekommen sein würde wie die Lebenszeit. Aus dieser Idee hat sich der Erwählungsgedanke der Frühchristengemeinden ebenso gespeist wie der der Menschen an der letzten Jahrtausendwende, aber auch der von Paranoikern wie Adolf Hitler. Sie konnten die Hoffnung haben, daß ihr Lebensende mit dem Weltende zusammenfallen würde, sei es durch den Lauf der Welt oder durch ihr eigenes Zutun. (Daß übrigens Ronald Reagan in einem Interview erwähnt haben soll, er halte es für nicht ausgeschlossen, daß er die Apokalypse nach der Offenbarung des Johannes noch erleben werde, sei bei dieser Gelegenheit erwähnt.)

Nichts anderes als eine solche Synchronisation von Lebenszeit

1 H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt/Main 1986

und Weltzeit schwebt auch dem Aufklärungsdenken vor, wenn die von Gott initiierte Erlösung durch eine Eigentätigkeit der Menschen ersetzt wird, die den Fortschritt an den Kulminationspunkt des »guten Lebens« zu führen haben, das konsequent nur in der Verewigung des Lebens im Diesseits begriffen werden kann. Vor diesem Hintergrund wird die Notwendigkeit eines wechselseitigen Zusammenhangs zwischen dem Verschwinden der Erwachsenen und der Ausbreitung von Weltuntergangsängsten noch einmal schlaglichtartig beleuchtet:

Beide Phänomene dienen ein und demselben Zweck, nämlich der Synchronisation von Lebenszeit und Weltzeit, beide Phänomene arbeiten gewissermaßen aufeinander zu. Die Expansion der Kindheit befördert die Tendenz, Lebenszeit zu verlängern, die Angst vor dem Ende stellt weiter die Chance in Aussicht, Weltzeit zu verkürzen. Im Schnittpunkt der durch diese beiden konträren Linien gezeichneten Trends liegt die Hoffnung begründet, man könnte ein Doppeltes haben: Erstens ein ewiges, kindliches Leben »in hoc tempore«, und zweitens ein garstiges Weltende, dessen Betrachtung sich zur Zerstreung der aus dem ersten zwangsläufig resultierenden Langeweile eignen könnte.

Literatur

- Blumenberg, H., *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt/Main 1986
- Byron, G. G., *Don Juan and other satirical poems*, hg. v. L. I. Bred-Vold, Garden City (N. Y.) 1935
- Derrida, J., *Apokalypse*, Graz/Wien 1983
- Dienstag, M., *Deutschland – eine Angstkultur?* In: *Kursbuch* 61, 1980, S. 73-82
- Eliade, M., *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Frankfurt/Main 1984
- Fontenelle, B., *Auserlesene Schriften*, dt. v. J. Chr. Gottsched, Leipzig 1760
- Ginsburg, H. J., »Werdet ja nicht so wie wir!« – Familien-Protest gegen die Atomenergie, in: *DIE ZEIT*, Nr. 32, 1986, S. 5
- Kant, I., *Das Ende aller Dinge*, in: ders., *Werke in sechs Bänden*, hg. v. W. Weischedel, Bd. 6, Darmstadt 1975, S. 175-190
- Key, E., *Das Jahrhundert des Kindes*, Berlin 1903
- Kraus, K., *Apokalypse*, in: ders., *Untergang der Welt durch schwarze Magie*, Werke, hg. v. H. Fischer, München 1960, S. 11-22
- Lenzen, D., *Mythologie der Kindheit*, Reinbek b. Hamburg 1985
- Montessori, M., *Die Rechte des Kindes*, in: Dietrich, Th. (Hg.), *Die pädagogische Bewegung vom Kinde aus*, Bad Heilbrunn 1982, S. 71-77
- Nietzsche, F., *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, in: ders., *Sämtliche Werke*, hg. v. G. Colli und M. Montinari, Bd. 6, München / Berlin / New York 1980, S. 165-254
- Postman, N., *Das Verschwinden der Kindheit*, Frankfurt/Main 1983

Dietmar Kamper

**Zwischen Simulation und Negentropie
Das Schicksal des Individuums im Rückblick
auf das Ende der Welt**

1. Was der Titel *Rückblick auf das Ende der Welt* ironisch anspielt, ist das Aufhören einer historischen Obsession: der »Geschichte« als geschlossener Veranstaltung, mit katastrophalem Ende (und katastrophalem Anfang). Diese Obsession ist inzwischen apokalyptisch; sie steht in Korrespondenz zum Lebenslauf eines Individuums, das aus Angst vor dem Tod Selbstmord begeht.

2. Das Schicksal des Individuums jenseits der Apokalypse wäre gespannt zwischen einer simulierten Einheit und einer Vielfalt, die kybernetisch als »Negentropie« bezeichnet werden kann; das meint eine durch Komplexität erzwungene Freiheit, die aus Unordnung Ordnungen generieren und mittels einer Meditation des Chaotischen die Katastrophe vermeiden kann.

3. Das Ende der Welt ist das Ende des Menschen, soweit er ein Selbst ist. Jedes geschlossene anthropologische Konzept tendiert heute zur Unmaßgeblichkeit. Die mit der Weltzeit verbundene Lebenszeit des Menschen findet kein Ende mehr in irgendeiner Erzählung. Die entstandene Situation ist derart offen, daß sie zunächst als konfus und unübersichtlich erscheinen muß.

4. Aber das Geschlossene läßt sich nur noch simulieren – genauer: nur das Geschlossene läßt sich noch simulieren. Deshalb verlangt die offene Situation eine neue theoretische Unversöhnlichkeit, die sich gegen die Simulation sperrt. Die für das Individuum unannehmbare Alternative heißt: entweder Autismus oder Automation. Darin verbirgt sich eine alte Schlußform des Geistes: der imaginäre Tod.

1.

Die Apokalypse ist ein Prozeß, in dem nach und nach etwas offenbar wird, etwas, das das Ende der Welt betrifft. Die Apokalypse ist Aufschub zur besseren Erkenntnis. Das »Katechon«, der Warteraum der Geschichte, ist der Ort, an dem sich der Augenschein trübt, vielleicht umkehrt, und wirklich herauskommt, wie es um die Welt steht. Die bekannten Apokalypsen berichten vom Ende der alten Zeit und vom Anfang einer neuen. Die Geschichtslehren haben diese Struktur beibehalten, wenn auch den Ausgang verändert. Das Gericht, das gehalten wird über Lebende und Tote, findet demzufolge nicht mehr am Ende statt, sondern wird zum permanenten Ereignis: die Weltgeschichte als Weltgericht. Gleichwohl bleibt die Geschichte katastrophal bestimmt. Ihr Abbruch geschieht jederzeit. Das Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität verschiebt sich zugunsten der Brüche und Sprünge. Schließlich ist jeder Moment ein Ende, Unfall, Schock, vielleicht Beginn eines anderen Lebens. Einschneidend ist das Schwinden dieser anderen Seite. Die Apokalypse gibt es offenbar nur noch »kuptiert«, abgeschnitten und verkürzt um den Sinn einer neuen Weltzeit. Hier muß man vom Verlust der Ewigkeit sprechen. Der in den alten Apokalypsen versprochene Neubeginn eines Aion, der keine der schlimmen Züge des alten mehr trägt, entfällt heutzutage. Es geht um eine Apokalypse ohne Transzendenz, um ein immanentes Geschehen, das sich wie ein Katarakt beschleunigt und damit seinen Sinn verliert. So wäre also die Frage angebracht, ob nicht heute das Modell der Geschichte mit Anfang und Ende sinnlos geworden ist. Dann bestünde der Sinn des »Katechon« darin zu erfahren, daß es keine Katastrophe geben muß – gerade angesichts ihres Drohens. Dann läge in der Apokalypse die Offenbarung, daß die geschlossene Veranstaltung der Geschichte nur eine historische Obsession ist. Dann bliebe nur die Frage, woher die Hartnäckigkeit des Modells stammt. Immerhin hat es die Theologie der Heilsgeschichte, die Philosophie der Weltgeschichte und die Geschichtswissenschaft überlebt. Die Vermutung geht dahin, daß die »geschlossene Geschichte« mit katastrophalem Anfang und katastrophalem Ende verbunden ist mit der größten individuellen Angst und daß sie ihre Sinnfälligkeit aus dem von Geburt und Tod bedrohten Lebenslauf des einzelnen Menschen zieht. Neuerdings fällt daran auf, daß ein Individuum, das sich auf eine Identität versteift und keinerlei Spaltung akzeptiert, in eine seltsame Parado-

xie gerät: aus Angst vor dem Sterben wählt es den Tod. Diese Zwangsneurose hat viele Formen; immer aber ist das Selbst, das ausgebildet wird, abgedichtet, gepanzert, bewaffnet, hochgerüstet. Wie in einem Spiegel wird das Bild der kupierten Apokalypse wiederholt: eine Monade, die nicht universal ist und keine Welt darstellt, ein fensterloses Gefängnis, nach außen abgesichert, innen – vielleicht – voller Projektionsapparate, die Bilder vom Leben auf die Wände werfen, ein verkörpertes Gehäuse der Hörigkeit, in dem kein Gedanke eines Ausbruchs mehr aufkommt, ein autistisches Neutrum, das, indem es überleben will, das Tote in sich und um sich verbreitet. Denn das Überlebenwollen führt immer einen Tod im Schilde. Es hat den Anschein, als ob diese äußerste Bedrohung dennoch zu Bewußtsein kommt. Die gängigen Formen des öffentlichen und des intimen Ausdrucks sind voll von derartigen Botschaften, in denen der paradoxe Zwang unfreiwillig signalisiert wird. Die Ästhetik am Rand der Moderne hat hauptsächlich dieses Sujet: in einer Mimesis des Todes wird die genannte tödliche Strategie des Individuums wiederholt, hoffend, daß die Totstellreflexe durch Reflexionen sich lösen. Meist aber kommt nur eine Dehnung der Katastrophe zustande, eine mühselige Verlangsamung der Zeit.

2.

Gesetzt also, die millenaristischen und chiliastischen Überlieferungen, die tief internalisiert sind, ließen sich – kurz vor dem Jahre 2000 – außer Kraft setzen, was kann man über das Schicksal des Individuums strukturell sagen? Wäre es möglich, eine nüchterne Bilanz aufzumachen? Gibt es eine Chance jenseits der simulierten Einheit, der zwangsneurotischen Geschlossenheit, des kriegerischen Autismus? Um dergleichen ermessen zu können, müßte probeweise die geläufige Richtung umgekehrt werden: statt Einheit: Vielfalt, statt Komplexitätsreduktion: »le défi de la complexité«, statt tödlicher Entropie: »Negentropie«. Edgar Morin hat den Terminus, der aus der kybernetischen Systemtheorie stammt, für die Anthropologie reklamiert. »Negentropie« bezeichnet ein Ereignis im Zuge der Komplexitätssteigerung, das dazu zwingt, die Vorgeschichte und die bisherige Haupttendenz umzudeuten. Es handelt sich nicht um eine Fortsetzung in quantitativ-linearer Reihe, sondern um eine qualitative Umstrukturierung des Prozesses selbst. Morin deutet sie mit von Neumann und Günther als das Ereignis der »lebenden Maschi-

ne«. In der Logik des Lebendigen steigen Ordnung und Unordnung gleichzeitig. »... während die innere Unordnung – in der Sprache der Kommunikation ... das ›Rauschen‹ oder der Fehler – die künstliche Maschine immer zerstört, ist das Funktionieren der lebenden Maschine immer von einem gewissen ›Rauschen‹ begleitet, dessen zulässiges Höchstmaß bei zunehmender Komplexität nicht abnimmt, sondern zunimmt«¹. Aus dieser Umdeutung des Irrtums zur Chance, aus diesem Umschlag von Zwang in Freiheit zieht Edgar Morin die Konsequenz einer »anderen« Anthropologie. In gewisser Hinsicht paradox ist der Mensch der Negentrop schlechthin², der von einem bestimmten Punkt der Komplexitätssteigerung an die Störung und Verstörung braucht, um lebendig zu bleiben, der in einer neuartigen Verschränkung von Unordnung und Ordnung die doppelte Gefahr der tödlichen Beschleunigung *und* der tödlichen Erstarrung vermeiden kann, der durch die Verbindung von Unbewußtem und bewußtem Dasein im Strom der Zeit dem katastrophalen Abbruch derselben zuvorkommt. Nicht also Kurzschluß der Welt, sprich »Komplexitätsreduktion«, sondern Sprengung des entropischen Zwangs, Weigerung, in geschlossenen Systemen zu handeln und zu denken, heißt die Devise der »anderen« Anthropologie. Das Gesetz der zunehmenden Entropie, demzufolge in einem geschlossenen System nur solche Prozesse spontan ablaufen, bei denen die Unordnung des Systems zunimmt, gilt nicht im Übergang von der Komplexität zur Hyperkomplexität. Das bedeutet den Niedergang defensiver Erkenntnis und Selbsterkenntnis. Jene internalisierte Gegenwehr gegen vermutete Überforderung, die sich panzert und rüstet, um zu überleben, kann für eine Strategie der Negentropie nicht maßgeblich sein. Die hieb- und stichfeste Argumentation, die Verteidigungsrede, die Maßnahmen eines Gerichtshofs der Kategorien hochspielt, das Suchen nach dem kleinsten gemeinsamen Nenner, das Verwenden von Zeichen als Waffen, das gesamte kriegerische Arsenal der Vernunft läuft ins Leere, seitdem das Ereignis einer systematischen Selbstthematizierung, die Rekursivität des Denkens eingetreten ist. Diese Zwangsläufigkeit in der Befreiung von Zwängen muß noch einmal betont werden. Niemand ist so recht darauf vorbereitet. Ein mitreißendes fundamentales Geschehen, das irre-

1 Edgar Morin, Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie, München 1974, S. 28

2 a. a. O., S. 249

versibel ist, löst ein panisches Entsetzen aus, das zu überholten Reaktionsformen Zuflucht sucht: zum Ausschließen des Zufalls, der Unordnung, des »Irrationalen«, zur Verwendung kleiner abstrakter Modelle ohne Rücksicht auf Raum und Zeit, zur Simplifikation als Dienst am »gesunden Menschenverstand«, insbesondere aber zur Simulation einer geschlossenen Einheit, die weder auf den komplexen Gegenstand paßt, der erkannt werden soll, noch demjenigen, der erkennen will, irgendeinen Platz in sich einräumen kann.

3.

Eine Gleichung von Mensch und Welt ist nicht herstellbar. Es bleiben Reste, die nicht aufgehen. Der Mensch ist nicht partout ein Selbst, das im Identischen des Verstehens mit sich selbst vermittelt wäre. Vielmehr gibt es eine Differenz, die nicht getilgt werden kann. Das zeigt sich an der experimentellen Hypothese, daß es mit der Welt und dem Menschen zu Ende sei. Wer die Hypothese lange genug durchhält, gerät ins A-Logische, genauer: neben die Logik, neben die Doxa, also ins Paradoxale. Hier liegt ein Hauptmotiv der neueren Erkenntnisentwicklung. Die Forderung, daß der Erkennende einen Platz innerhalb seiner Erkenntnis finden soll, dynamisiert die anthropologischen Axiome. Selbstreferenz, Selbstthematization, Selbstreflexion treiben von sich her die Frage nach dem Menschen ins Offene. Dafür sei ein aktuelles Beispiel genannt: im Zentrum der anthropologischen Reflexion steht seit einiger Zeit nicht mehr das »vernunftbegabte Tier«, das »animal rationale« – wie der Mensch traditionellerweise philosophisch bestimmt wurde –, sondern eine »selbstreflexive Maschine mit Phantasie«. Anstelle der Grenze zum Tier scheint neuerdings der Übergang zur Maschine das hauptsächliche Problem geworden zu sein. Ohne hier auf Einzelheiten dieser Verschiebung der Aufmerksamkeit eingehen zu können, wäre doch ein Blick auf die epistemologischen Folgen von Belang. Während nämlich auf der einen Seite die »Grenze«, deren Definition jahrhundertlang fast alle Anstrengungen der Anthropologie gebunden hat, sich fortschreitend als unhaltbar herausstellt, ist auf der anderen Seite, am Übergang zum Transhumanen, die Tendenz zur »automatischen Selbstreflexion« mit außerordentlich hochgespannten Erwartungen verbunden. Der exponierten Maschine werden geradezu göttliche Attribute zugeschrieben. Die dritte industrielle Revolution, die Exteriorisierung der Symbolfunktion, das Projekt der

»künstlichen Intelligenz« trägt die Hoffnung auf eine unvergleichliche Überlegenheit des großen Automaten. Deshalb ist es nicht verfehlt, von einem »deus qua machina« zu sprechen. Natürlich muß man den Verdacht haben, daß in dieser Selbstvergöttlichung ein Denkfehler steckt und daß ein irgendwie garteter »Sündenfall« der Maschinen auf dem Fuße folgt. Interessanter jedoch sind die unbeabsichtigten Nebenwirkungen dieses weithin installierten Projekts, sofern sie sich auf die Identität und das menschliche Selbst zurückbeziehen. Denn in der Rückkopplung sind sie Faktoren einer Auflösung. Der genannte Übergang zur transhumanen Automation, die Richtung in eine Zivilisation der Menschenleere ist von einer »gleitenden« und »schleichenden« Faszination. Es wird eine neue Fremdheit produziert, in der Technik, Technologie, Technokratie zu Rätselfiguren schlechthin avancieren. Man fragt sich aufs neue und von Anfang an, was für einen anthropologischen Stellenwert die Apparaturen haben: Sind sie Manifestationen der Macht (wie man wußte)? Fungieren sie als Spielzeuge, als Tröstungen in einer längst schreckenerregenden Einsamkeit? Stellen sie die Außenansicht eines rettungslosen Autismus dar? Oder haben sie die doppelte Bedeutung des Endes *und* des Aufschubs des Endes (wie man ahnt)? Paul Virilio, der diesen Wechsel vom Rätsel der Natur zum Rätsel der Technik in seinen Schriften bezeugt, spricht irgendwo von einer Kollision der *gezahlten* mit der *erzählten* Zeit. Es ist die Beschleunigung, die die Geschichten auflöst, in denen das Schicksal des Individuums verstrickt war. Das – und nicht der vernunftkritische Diskurs – führt zur Konfusion und zur Unübersichtlichkeit. Immerhin ist nun schon soviel klar, daß die Geschichte nicht wie ein Lebenslauf, daß der Lebenslauf nicht wie eine Geschichte mit Anfang und Ende strukturiert ist. Das war »nur« der Effekt der Erzählzeit, die Täuschung, die mit dem Spiegel, überhaupt mit dem Vorrang des Imaginären zu tun hatte: die Heldensage, das dramatische Szenario, der Roman, die Apokalypse. Aber der Regisseur dieses Debakels, der imaginäre Tod, verliert seine Macht in dem Maße wie das Geschlossene aufhört, maßgeblich zu sein.

4.

Falls es einerseits nicht gelingt, die Theorie der Maschinen, der Computerisierung der Welt, der Exteriorisierung der menschlichen Symbolfunktion anders zu fassen und offen zu exponieren, falls es

andererseits nicht gelingt, das Schicksal des Individuums negentropisch zu bestimmen, dann bleibt es bei der Alternative von Autismus oder Automation, die deshalb keine Wahl läßt, weil sie faktisch zwischen Unmöglichkeiten besteht. Die simulierte Einheit, da und dort, ist eine Verteidigungsposition ohne Zukunft. Manfred Frank zum Beispiel will die Frage nach dem Subjekt im Rückgang auf ein monadisches Individuum beantworten, das im Modell der Selbstreflexivität auf eine vorgängige Vertrautheit mit sich selbst bauen könne. Frank zitiert dazu noch einmal Sören Kierkegaard, dessen Protest gegen Hegel. »Das Subjekt, gegen das Kierkegaard sich wendet, ist ein radikal Allgemeines; dasjenige, welches den Protest ausführt, ist ein Individuum«¹. Die Unhintergebarkeit dieses Individuums, das als Einzelnes weder (wie die Person) ein Besonderes noch (wie das Subjekt) ein Allgemeines genannt werden kann, wird an das »Faktum« einer fundamentalen Bekanntschaft mit sich selbst gebunden. Ein derart reklamiertes Selbstverständnis ist jedoch keineswegs natürlich, sondern entstammt der historischen Produktion einer menschlichen Natur, die datierbar ist. Individualität mag nicht hintergebar sein, sie kann jedoch, wie sie entstand, auch geschichtlich gelöscht werden. Aus solcher Angst protestiert Kierkegaard. Seine Unversöhnlichkeit hat nichts mit Absicherung zu tun, sondern mit dem »Sprung« und dem Wagnis des Denkens. Das Modell der Reflexivität, das Frank der »Ur-Hermeneutik« des Individuums zugute hält, ist nicht per se eine Errungenschaft, sondern ein Verhängnis für den Fall, daß immer nur Eigenes mit Eigenem gekoppelt wird. Die ältere These »individuum est ineffabile« meint nämlich das Gegenteil: Bekanntschaft, Kenntlichkeit, Selbsterkenntnis als Einheitsfigur ist von außen importiert. Dabei handelt es sich um langfristige Wirkungen der Erkennungsdienste, also einer Hauptvariante der Körperpolitiken im Rahmen des Zivilisationsprozesses. Dagegen wäre mittels der Kierkegaardschen Unversöhnlichkeit zu protestieren: das Individuum bleibt – um den Preis seiner Lebendigkeit – unkenntlich, fremd, nicht identifizierbar – sowohl für andere als auch für sich selbst. Manfred Schneider hat den autobiographischen Text im 20. Jahrhundert daraufhin noch einmal geprüft und ist zu Ergebnissen gekommen, die den Befunden Manfred Franks geradezu entgegengesetzt sind. Alle Autobiographie von Format will keine

1 Manfred Frank, Die Unhintergebarkeit von Individualität, Frankfurt/Main 1986, S. 17

Vertrautheit mit sich selbst, keine Spiegelung, keine authentische Rede, keine Selbsterkenntnis in schöner Geschlossenheit, sondern stellt – oft gegen die erklärte Absicht der Autoren – eine Apotheose der Fremdheit im Eigenen dar. Die gesellschaftliche Not treibt unwiderstehlich in ein Inkognito, das schließlich nicht mehr gelüftet werden kann. Das wiederholt in ähnlichen Bahnen die bereits ange-deutete Dynamik des Weltuntergangs, des Katarakts der Geschichte, der negentropischen Automation. Immer geht es um eine Bresche, die aus der totalen Immanenz des Imaginären einen Ausweg weist. Es hat den Anschein, daß die Rüstungen gewohnter Erkenntnis, die Panzer der Selbstverständlichkeit und die Netze eng geflochtener Kommunikation hier eine Schwachstelle haben: den schon mehrfach genannten »imaginären Tod«. Dieser ist – auf eine noch schwer zu entziffernde Weise – über Kreuz mit dem Tod des Imaginären verbunden; beide sind Synonyma für ein referenzloses Außen, das unbeschreiblich ist. Nach innen haben sie die Funktion der Abschirmung, verdecken sie Traumata, bilden sie eine Narbenschrift, die dem Schreiben als Rebus vorausgesetzt ist. Nicht ihr Sinn, sondern ihre Materialität steht neuerdings zur Diskussion. Es ist keine Frage, daß eine so sich ergebende Offenheit für das buchstabierende Nachdenken eine große Bedrohung und für den, der schreibt, eine größte Einsamkeit bedeutet. Diese mag so groß sein, daß sich der Einsame sogar selbst nicht mehr versteht.

Literatur

- Hans-Dieter Bahr, Über den Umgang mit Maschinen, Tübingen 1983
Jean Baudrillard, Der symbolische Tausch und der Tod, München 1982
Hans Blumenberg, Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt/Main 1986
Manfred Frank, Die Unhintergebarkeit von Individualität, Frankfurt/Main 1986
Edgar Morin, Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie, München 1974
Ders., La Méthode, Paris 1977ff.
Manfred Schneider, Die erkaltete Herzesschrift. Der autobiographische Text im 20. Jahrhundert, München 1986
Paul Virilio, Krieg und Kino. Logistik der Wahrnehmung, München 1986

Paul Virilio
Das letzte Vehikel

Es wird morgen ebenso nützlich sein, den Raum zu begreifen, wie man heute begreift, ein Auto zu steuern.

WERNER VON BRAUN

In Tokio ist eine neue Schwimmhalle zu besichtigen, die über ein Becken mit kräftiger Wellenbewegung verfügt, in dem die Schwimmer stets an der gleichen Stelle verharren. Eine bewegte Wasserfläche verhindert jeden Versuch des Vorwärtskommens und fordert das Bemühen des Schwimmers vorwärtszukommen, um so an der gleichen Stelle zu bleiben. In der Art eines *Home-trainers* oder eines Laufbandes, auf dem man sich gegen die Laufrichtung des Bandes bewegt, hat die Dynamik der Strömungen dieses japanischen Schwimmbeckens ausschließlich die Funktion, die Wettschwimmer gegen die Energie ankämpfen zu lassen, die den Raum ihres wechselseitigen Aufeinandertreffens durchzieht; eine Energie, die an die Stelle der Ausmaße eines olympischen Beckens tritt – wie ja auch schon die Laufbänder des *Home-trainers* die Stadionrennbahnen überflüssig machten:

Wer in diesem Becken oder auf diesen Bändern übt, wird weniger zu einem Mobil als eher zu einer Insel, zu einem *Trägheitspol*. Wie in einer Szene konzentriert sich alles an Ort und Stelle, spielt sich alles im hervorgehobenen Augenblick eines Aktes ab, eines maßlosen Augenblicks, der nun die Ausdehnung und die langen Zeiträume vertritt. Kein Golfplatz mehr, sondern eine »Video-performance«, kein Laufkreis mehr, sondern ein Laufsimulator: der Raum dehnt sich nicht mehr aus, der Trägheitsaugenblick ersetzt nun die ständige Ortsveränderung.

In der museographischen Inszenierung ist übrigens eine ganz ähnliche Tendenz zu beobachten. Als zu weit voneinander entfernt sind die geräumigsten Ausstellungsensembles jetzt seit kurzem einer

zeitlichen Reduktion unterworfen, die umgekehrt proportional zu ihren allgemeinen Ausmaßen verläuft: doppelt soviel Raum, der zu durchqueren ist, die Hälfte weniger an Zeit, die man verbringt.

Die Beschleunigung des Museumsbesuchs bemißt sich an der Weitläufigkeit der Ausstellungsräume – zuviel Raum, zuwenig Zeit: das Museum schwimmt in nutzloser Fläche, die von den Kunstwerken nicht mehr ausreichend möbliert wird. Wahrscheinlich wohl, weil letztere immer noch die Tendenz haben, sich zur Schau zu stellen, sich ganz in der Art der großen Perspektiven der Klassik in den Raum dieser großzügigen und längst jeder Anziehungskraft verlustigen Oberflächen zu ergießen.

Während unsere Denkmäler einst zum Gedenken an bemerkenswerte Werke und für Besucher errichtet wurden, die noch auf die Vergangenheit Wert legten, werden sie derzeit von der übermäßigen Eile des Zuschauers einfach übergangen, dieses »Amateurs«, den man festhalten, wohl mehr als nur einen Augenblick fixieren müßte und der umso schneller zu entkommen versucht, je imposanter die Größe des dargebotenen Volumens ist.

Monument eines Moments, in dem das Werk eher schon spurlos verschwindet als daß es sich zur Schau stellt – das zeitgenössische Museum versucht vergeblich, diese Werke, diese Arbeiten, die gewöhnlich im Atelier, an der Arbeitsstelle nur beiseitestehen, in diesen Laboratorien einer vertieften Wahrnehmung, die niemals die Wahrnehmung des Vorübergehenden, dieses »Besucher-Passagiers« ist, der vor erregender Anspannung zerstreut ist, zusammenzustellen und dem Blick auszusetzen. Hinsichtlich dieser Perspektive der Retention, der Beschränkung der Zeit der Passage soll hier noch auf ein anderes Projekt hingewiesen werden: es handelt sich um eine miniaturisierte Rekonstitution des Staates Israel, in der die »Zuschauer in völliger Sicherheit und mit einem Minimum an physischer Bewegung die genaue Kopie des Museums des Holocaust, einen kleinen Ausschnitt der Klagemauer und die verkleinerte Nachbildung des Sees von Genezareth mit einigen Kubikmetern ursprünglichen Wassers bewundern können«. Vielleicht könnte die Leitung der ins Leben gerufenen Stiftung gleich auch noch eine Ausstellung elektronischer Gegenstände und Bestandteile, von Produkten der israelischen Industrie hinzufügen. Diese exterritoriale Veranstaltung könnte ihren Platz in Douarnenez, auf der Tristan-Inselgruppe finden, sobald diese endlich von Frankreich an den Hebräerstaat abgetreten worden ist.

Doch wenn diese Utopie sich auch tatsächlich nicht verwirklicht, verrät sie doch in exemplarischer Weise diese *tellurische Kontraktion*, diese plötzliche »Überexposition«, die heute der Ausdehnung der Territorien, der Fläche der umfangreichsten Objekte wie ebenso der Natur unserer letzten Ortsveränderungen selbst widerfährt; Ortsveränderung an Ort und Stelle, Aufkommen einer Trägheit, die für die von uns durchmessene Landschaft das ist, was das »Standbild« immer schon für den Film war. Aufkommen auch einer letzten Generation von Vehikeln, von Mitteln zur Kommunikation auf Distanz, die nichts mehr mit denen der Revolution der Transportmittel gemeinsam haben – als ob die Eroberung des Raums schließlich die der bloßen *Bilder* des Raums bewahrheitete. Wenn wirklich das ausgehende 19. Jahrhundert und das beginnende 20. Jahrhundert das Aufkommen des *automobilen Vehikels* erlebt haben, des dynamischen Vehikels der Schiene, der Straße und dann der Luft, scheint das Ende unseres Jahrhunderts mit dem nächsten, dem *audiovisuellen Vehikel* eine letzte Mutation zu verkünden: statisches Vehikel, Ersatz unserer physischen Ortsveränderungen und Verlängerung häuslicher Trägheit; ein Vehikel, das schließlich den Triumph der Seßhaftigkeit, diesmal aber einer endgültigen Seßhaftigkeit mit sich bringen dürfte.

Auf die Transparenz des Raums, auf die Transparenz des Horizonts unserer Reisen, unseres Umlaufens dürfte also nun diese *kathodische Transparenz* folgen, die nur die gelungene Vollendung der Erfindung des Glases vor nunmehr viertausend Jahren, des Spiegels vor zweitausend Jahren und der »Fensterscheibe«, dieses rätselhaften Objekts ist, das die Geschichte der Stadtarchitektur seit dem Mittelalter bis in unsere Tage oder genauer bis zur jüngsten Verwirklichung dieser *elektronischen Glasscheibe* als dem letzten Horizont unserer Bewegungen ausmacht, deren ausgereiftestes Modell der »Flugsimulator« darstellt.

Das wird zudem ausdrucksvoll auch bei den jüngsten Entwicklungen der Vergnügungsparks unter Beweis gestellt: als Labor der physischen Empfindungen ist auch das Jahrmarktsfest mit seinen Rutschbahnen, seinen Katapulten und Zentrifugen, dieses Referenzmodell für das Training von Fliegern und Kosmonauten nach dem Urteil der Verantwortlichen selbst im Begriff, sich auf ein kollektives Experimentieren mit bloß geistigen und imaginären Empfindungen umzustellen.

Nachdem er im vergangenen Jahrhundert für die arbeitende Be-

völkerung, die ihrer mannigfaltigen und abwechslungsreichen körperlichen Betätigungen beraubt war, zum Theater verlorener physiologischer Sensationen geworden war, bereitet der Freizeitpark sich nun darauf vor, zur Szene ausschließlich optischer Illusionen zu werden; zum Ort einer allgemeinen Freisetzung der Simulation, fiktiver Fahrten, die jedem eine elektronische Halluzination, einen Rausch gewähren können – »Schwund des Blicks«, der auf den Schwund physischer Aktivitäten während des 19. Jahrhunderts folgt. Es ist dennoch richtig, daß parallel zu den Jahrmarktsberufen des Voltigierens und des Schwindelns die »Panoramen«, »Dioramen« und andere Kinematographen ihrerseits den Weg zum »Panorama«, zur »Geode« ebneten, einem hemisphärischen und vom »Cinerama-Ballon« Grimoin-Sansons schon vorweggenommenen Kino – alles archaische Formen unserer gegenwärtigen audiovisuellen Vehikel, deren Projekt die amerikanischen *Hale's Tours* dann verdeutlichten, da zwischen 1898 und 1908 einige von ihnen tatsächlich von den Eisenbahngesellschaften finanziert wurden. Es sei daran erinnert, daß diese Filme, die auf einer panoramischen Plattform entweder vor der Lokomotive oder hinter dem Zug gedreht wurden, dem Publikum dann in solchen Sälen vorgeführt wurden, die genau die Eisenbahnwaggons der Epoche nachbildeten. Manche dieser Kurzfilme wurden zudem von Billy Bitzer gedreht, dem künftigen Chef-Kameramann von D.W. Griffith.

An diesem Punkt allerdings müssen wir zu den Ursprüngen der Bewegungsillusion zurückkehren, zu den Brüdern Lumière, zum Film »Einfahrt eines Zuges in den Bahnhof von La Ciotat« von 1895, und vor allem zum Frühling 1896, also zur Erfindung des allerersten travelling durch Eugène Promio. Hören wir:

»In Italien hatte ich zum erstenmal so etwas wie einen panoramischen Blick. Als ich in Venedig angekommen war und mich in einem Boot auf dem Canale Grande vom Bahnhof zum Hotel fahren ließ, sah ich vor dem kleinen Boot die Ufer zurückweichen, und ich dachte, daß, wenn die unbewegliche Kamera gestattet, bewegliche Objekte zu reproduzieren, man vielleicht auch diese Aussage umkehren könnte und mit Hilfe der beweglichen Kamera unbewegliche Objekte zu reproduzieren versuchen sollte. Ich drehte also einen Filmstreifen, den ich mit der Bitte nach Lyon sandte, mir zu sagen, was Louis Lumière über diesen Versuch denke. Die Antwort war günstig.«

Um die Bedeutung dieser Einführung der »beweglichen Kamera«

oder anders gesagt: des ersten statischen Vehikels zu ermessen, müssen wir nochmals auf den geschichtlichen Verlauf zurückblicken. Wenn man einmal die »aerostatischen Negative« Nadars (1858), die ja der Ursprung der filmischen Schwerelosigkeit sind, unberücksichtigt läßt, wird man bis 1910 warten müssen, um die erste »aeronautische Filmaufnahme« an Bord eines Farman-Flugzeuges realisiert zu finden. Das heute längst traditionelle »travelling-Vehikel«, das auf Schienen montiert wird und aus dem zeitgenössischen Kino kaum wegzudenken ist, wird vier Jahre später anlässlich der Dreharbeiten zu »Cabiria« von Giovanni Pastrone entstehen. Nur der Erinnerung halber sei auch auf die Züge des AGIT PROP zwischen 1918 und 1925 hingewiesen, auf die Verwendung von Eisenbahnvorbeifahrten bei Dziga Vertov, der im Frühjahr 1918 dem Kinokomitee Moskaus beigetreten ist und der bis 1923 wartet, um die Gründung einer »Sektion kinematographischer Automobile« voranzutreiben, von Automobilen also, die im Notfall benutzbar sind, um die wichtigsten Ereignisse filmen zu können, und als solche Vorläufer der »videomobilen Regie« des Fernsehens sind. Mit dieser Vehikel-Verbindung, dieser Verwirklichung eines automobilen und zugleich audiovisuellen Mixtums verändert sich schließlich unsere Weltwahrnehmung: das Optische und das Kinematische vermischen sich. Die Theorie des Standpunkts von Albert Einstein, die im folgenden »Spezielle Relativitätstheorie« genannt wurde, erscheint 1905. Ungefähr zehn Jahre später wird ihr die »Allgemeine Relativitätstheorie« folgen; beide berufen sich zu ihrem besseren Verständnis auf die Metapher des Zuges, der Straßenbahn und des Aufzugs – Vehikel also einer Physiktheorie, die ihnen alles oder – wie man sehen wird – fast alles verdankt; zumal deutlich ist, daß im Verlauf desselben geschichtlichen Zeitabschnitts die Revolution des Transportwesens begleitet wird von einer bezeichnenden Mutation des Ziels – mittels der fortschreitenden Negation des Zeitintervalls, der beschleunigten Retention der Zeit der Passage, die die Abreise von der Ankunft trennt. Die Raumdistanz macht plötzlich der bloßen Zeitdistanz Platz; die weitesten Reisen sind kaum noch mehr als nur Pausen.

Aber wenn auch, wie gerade gezeigt, das 19. und ein Großteil des 20. Jahrhunderts wirklich den Aufschwung des automobilen Vehikels in all seinen Formen erlebt haben, ist diese vom Vehikel hervorgerufene Mutation damit noch keineswegs abgeschlossen, da sie wie früher, nun aber schneller vom haltmachenden Nomadentum zur Trägheit führen wird, zur endgültigen Seßhaftigkeit der Gesellschaf-

ten. Seit den 30er Jahren setzt sich wirklich gegen jeden Anschein das audiovisuelle Vehikel durch, und zwar mittels des Radios, des Fernsehers, des Radars, des Sonars, der aufkommenden elektronischen Optik. Zunächst während des Krieges und trotz der massiven Entwicklung des individuellen Autos schließlich nach dem Krieg, während des Friedens, dieses »nuklearen Friedens«, der die *Informationsrevolution* erleben wird, die telematische Informatik, die unlöslich mit der Beibehaltung der unterschiedlichen Politikformen der militärischen und ökonomischen Abschreckung verbunden ist. Seit dem Jahrzehnt zwischen 1960 und 1970 spielt sich das Entscheidende also nicht mehr auf den üblichen Kommunikationswegen eines gegebenen geographischen Territoriums ab (daher auch die tarifliche Entregelung, die Entreglementierung des Transportwesens im allgemeinen), sondern im Äther, im elektronischen Äther der Telekommunikationen.

Von nun an kommt alles ans Ziel, ohne daß es noch aufbrechen müßte. Auf das Ziel im engeren Sinn der dynamischen, zunächst mobilen, dann automobilen Vehikel folgt urplötzlich das verallgemeinerte Ziel, die Ankunft der Bilder und Töne in den statischen Vehikeln des Audiovisuellen. Die Polar-Trägheit setzt ein. Die Leinwand und ihre Momentaufnahme substituieren sich den Zeitintervallen der äußerst langen Dauer einer Ortsveränderung. Nach dem Aufstieg der *Zeit/Distanz* im 19. Jahrhundert zum Nachteil derjenigen des Raums kommt es nun zum Aufstieg der *Geschwindigkeit/Distanz* der elektronischen Imagerie: *das Standbild folgt auf das fortlaufende Haltmachen.*

* * *

Ernst Mach zufolge sei das Universum geheimnisvollerweise an jedem Ort und in jedem Augenblick der Welt gegenwärtig. Wenn wirklich jedes mobile (oder automobilen) Vehikel eine besondere Vision transportiert, eine Wahrnehmung der Welt, die nur das Artefakt der Geschwindigkeit ihrer Ortsveränderung inmitten des sie umgebenden Milieus (das der Erde, des Wassers oder der Luft) ist, dann repräsentiert umgekehrt jede dieser Visionen, jedes dieser (optischen oder sonoren) Bilder der wahrgenommenen Welt seinerseits ein »Vehikel«, einen von seiner Übermittlungsgeschwindigkeit untrennbaren Kommunikationsvektor; und dies seit der teleskopischen Augenblicklichkeit der Verbesserung des Bildes in der passiven Optik der Linsengläser Galileis bis hin zu unseren modernen

»Telekommunikationsmitteln«, der aktiven Optik der Video-Informatik.

Man kann also das dynamische Vehikel vom statischen Vehikel, das Automobile vom Audiovisuellen nicht mehr deutlich unterscheiden – der neuerliche Vorrang des Ziels gegenüber dem Start, gegenüber allen Formen des Aufbrechens und folglich allen Formen des Reisens und aller Bewegungsverläufe ist Inbegriff einer rätselhaften Verschwörung – Trägheit des Moments, jeden Orts und jeden Augenblicks der gegenwärtigen Welt, die sich schließlich eng mit dem Prinzip der Nicht-Trennbarkeit verbündet und derart das Prinzip der quantischen Unbestimmtheit vollendet.

Sogar wenn man heute, wie in Japan, dem Versuch beiwohnt, zwei Vehikel technologisch zusammenzuführen, indem man in den Fahrstühlen hochaufragender Hochhäuser Video-Landschaften systematisch einsetzt oder indem man, wie in der kommerziellen Luftfahrt, im Laufe langer Flüge über weite Entfernungen Spielfilme vorführt, so läuft dennoch diese augenblickliche Verbindung unweigerlich auf die Eliminierung des leistungsschwächsten Vektors auf dem Gebiet der Propagationsgeschwindigkeit hinaus – die zeitgenössische Flucht-nach-vorn der Hochgeschwindigkeitszüge und der Überschallflugzeuge wie ebenso die Entreglementierung, von der beide betroffen sind, zeigen besser als jeder andere Vorausblick, daß der Vektor, also das bedrohte Vehikel wirklich das der Automobilität auf der Erde, zu Wasser und in der Luft ist.

Das Zeitalter der intensiven Zeit ist also nicht mehr das des Mittels zum physischen Transport. Im Gegensatz zur früheren ausgedehnten Zeit ist das heutige Zeitalter ausschließlich das der Mittel zur Telekommunikation, anders gesagt: das des Auf-der-Stelle-Tretens und der häuslichen Trägheit. Die jüngsten Entwicklungen des Autos wie auch die der Formel I Rennen beweisen dies: da man die Heldentaten des Audiovisuellen wohl nicht ernstlich überbieten kann, verändert man unentwegt die Leistungsfähigkeit des Rennautomobils, die Regeln des Wettstreits, das Gewicht der Vehikel, die Benzinreserve und geht sogar soweit, die Kraft der Motoren zu drosseln – was ja nun wirklich die Höhe ist! Das bezeichnendste dynamische irdische Vehikel dieser sportlichen Rückbildung ist der *dragster* (und das *hotroad*), deren Motto lauten könnte: »Wie komme ich nirgendwo hin oder wenigstens so wenig weit wie möglich (400, 200 Meter), dies jedoch zunehmend schneller?«

Der extreme Verlauf dieses intensiven Wettstreits führt vielleicht

dazu, die Ziellinie mit der Startlinie zusammenfallen zu lassen, um auf diese Weise mit der analogen Leistung der *Direktübertragung* auf dem Fernsehbildschirm gleichzuziehen. Die Entwicklung des Privatwagens ist etwa dieselbe, denn es gibt heute eine Art Selbstgenügsamkeit des Automobils, das sich zusehends zu einem Bestandteil des Wohnhauses entwickelt. Von daher dieser Umzug, diese Verdoppelung von Zusatzgeräten, von bewegliche Habe, des HiFi-Geräts, des Radio-Telefons, des Telex, des Videomobils; das Mittel zum Transport über Entfernungen wird unmerklich zu einem Mittel des Transports auf der Stelle, zu einem Vehikel des Transports von Vergnügungen, von Musik, von Geschwindigkeit.

Wenn auch die automobilen Vehikel, also alle Luft-, Erd- und Seevehikel längst keine »Gestelle« im Sinne des Pferdereitens mehr, sondern eher *Fassungen* im Sinne der Optiker sind, dann deshalb, weil das selbstangetriebene Vehikel immer weniger ein Vektor physischer Ortsveränderung ist und eher ein Mittel der Repräsentation, Träger einer mehr oder weniger schnellen Optik des umliegenden Raums wird. Die mehr oder weniger entlegene Vision, die Vorstellung unserer Reisen tritt somit nach und nach hinter die mehr oder weniger schnelle Revision einer Ankunft am Ziel zurück, einer verallgemeinerten Ankunft der Bilder, der Information, die fortan für unsere ständigen Ortsveränderungen steht. Daraus folgt diese heimliche Entsprechung zwischen der architektonischen Statik des Wohnhauses und der medialen Trägheit des audiovisuellen Vehikels einerseits und der *intelligenten Wohnung* andererseits; oder anders: der intelligenten und interaktiven Stadt, des *Telehafens* als Nachfolger des Hafens, des Bahnhofs und des internationalen Flughafens.

Auf die indiskrete Frage nach ihrer Adresse antwortete eine bekannte Darstellerin einem Journalisten: »Ich wohne überall!« Das ist versprochen: mit der Ästhetik und der Logik des Verschwindens des Architektonischen werden wir alle morgen schon überall wohnen – wie die Tiere des »Videozoos«, die nur dank ihres Bildes auf einem Bildschirm vorhanden sind; hier und dort, gestern und vorgestern an unbedeutenden Orten aufgezeichnete Bilder, an den maß- und namenlosen Orten einer filmischen Entwirklichung, in der die audiovisuelle Geschwindigkeit endlich hinsichtlich der Innenausstattung unserer Wohnungen genau dem entsprechen wird, was die automobilen Geschwindigkeit bereits für die Architektur unserer Städte, für die Ausgestaltung des gesamten Territoriums war.

Die »Heimatsimulatoren« werden sich der Relais' der Flugsimu-

latoren bedienen. Hinter unseren *kathodischen Scheiben* werden wir zu Fernsehdarstellern, zu Teledarstellerinnen eines lebendigen Kinოს, dessen Verwirklichung die jüngsten Entwicklungen der Veranstaltungen »Ton und Licht« bereits anzeigen – wenn es auch von André Malraux über Léotard bis hin zu Jack Lang immer wieder nur unter dem Vorwand der Bewahrung unseres heimatlichen Erbes inszeniert wird.

Zum-Film-werden scheint also unser gemeinsames Schicksal zu sein. Insbesondere seit der Verantwortliche für die »Cinécscénie du Puy-du-Fou« im Departement Vendée, Philippe de Villiers, der zum Staatssekretär für Kultur und Kommunikation geworden ist, sich vorgenommen hat, überall »szenische Spaziergänge durch heimatliche, kunstgeschichtlich wertvolle Orte« einzuführen, um die Anziehungskraft unserer historischen Denkmäler, unserer Museen zu erhöhen und so mit den importierten Anlagen vom Typ »Disneyland« bei Paris oder »Wonderworld« in der Nähe Londons zu konkurrieren.

Nach der Theater-Szenographie auf der Agora, auf dem Forum, auf dem Kirchvorplatz als traditionellen Orten der Stadtgeschichte ist es heute die *Kino-Szenographie*, die in Sequenzen aufgeteilte Mutation einer Gemeinde, einer Region, eines bedeutenden Kunstorts, dessen aktive Bevölkerung sich für eine bemessene Zeit in Schauspieler einer Geschichte verwandelt, die es aufs neue zu erwecken gilt: ob es nun der Krieg in der Vendée mit Philippe de Villiers ist oder ob es die uralten Verdienste der Stadt Lyon mit Jean-Michel Jarre sind. Sogar der Vorgänger des jetzigen Kultusministers hat diesem Phänomen seinen Tribut gezollt, indem er die audiovisuelle Praxis verbesserte (was er im Rahmen des Programms »Salamander« finanzierte), also die Realisierung einer interaktiven Videokassette förderte, auf der eine Führung durch die Schlösser der Loire zu sehen ist – »Licht und Ton« zu Hause, das die ehemaligen Besucher einer touristischen Vergangenheit zu *Videobesuchern*, zu »Teleliebhabern von alten Steinen« macht, die in ihren Plattensammlungen neben Mozart und Verdi nun Cheverny und Chambord aufzuweisen haben.

* * *

»Man träumt nicht mehr, man wird geträumt«, stellt Henri Michaux in seinem Poem »*Die Verlangsamte*« fest. Die Umkehrung beginnt. Der Film läuft rückwärts. Das Wasser fließt in die Flasche zurück.

Wir laufen rückwärts, doch immer schneller. Die zur Trägheit führende Involution beschleunigt sich. Bis zu unserem Verlangen, das in einer immer ausgeprägteren medialen Distanzierung erstarrt: nach den hinter Schaufensterglas ausgestellten Nutten von Amsterdam, nach dem Striptease der 50er und der Peepshow der 70er Jahre herrscht nun die Videopornographie. Die Liste der Todsünden in der Rue Saint-Denis wird auf die Namen der neuen Bildtechnologien wie BETACAM, VHS, VIDEO 2000 etc. gekürzt – in der Erwartung des erotischen Robotertums, der Visionsmaschine.

Das Gleiche geschieht auf dem Gebiet der militärischen Ausbildung: nach dem *Home-trainer* der Flieger des Großen Krieges, dem Drehstuhl zum Training der Piloten des Zweiten Weltkrieges und nach der Zentrifuge für künftige Astronauten der NASA, die ein wirklicher Test auf die Fähigkeiten oder Unfähigkeiten in der Schwerelosigkeit ist, wohnen wir seit zehn Jahren der Entwicklung ständig verbesserter »Simulatoren« für die künftigen Adepten des Überschallfluges bei. Projektionskuppel von mehr als acht Metern Durchmesser, Geode für einen einzigen Menschen – und die entwickeltste unter ihnen wird schon bald ein kontinuierliches Bild in einem Blickfeld von fast 300 Grad aufweisen, wenn der Helm des Piloten mit einem optischen System zur Netzhauterweiterung ausgerüstet ist. Um die Wirklichkeitsnähe der Szene noch zu unterstreichen, wird derjenige, der in ihr trainiert, einen aufblasbaren Overall überziehen, der die geschwindigkeitsbezogenen Druckwirkungen der Erdanziehung simuliert.

Das Entscheidende aber kommt erst noch, denn man erprobt bereits ein vom Okulometer abgeleitetes Simulationssystem, das uns endgültig vom sphärischen Bildschirm befreien soll: die Projektion der Bilder eines Luftgefechts wird direkt in die Augäpfel des Piloten erfolgen, und zwar mit Hilfe eines mit optischen Fasern ausgestatteten Helms. Dieses Halluzinationsphänomen gleicht schon fast dem der Drogen, so daß diese künftige Übungsausrüstung die Tendenz zum Verschwinden jeder Szene, jedes Bildschirms ankündigt, und zwar zugunsten bloß eines »Sitzes« (siège), doch eines *Fallen/Sitzes* (siège/piège) für ein Individuum, dessen Wahrnehmung vorab durch die Rechenkapazität des Interferenzmotors eines Computers programmiert wird. Angesichts der Einführung dieses künftigen Modells eines statischen Vehikels wäre es m. E. angebracht, die Begriffe der Energie und der treibenden Kraft erneut zu durchdenken. Wenn die Physiker auch immer noch zwei Aspekte der Ener-

getik unterscheiden, die *potentielle* und die *kinetische* Energie – wobei letztere die Bewegung hervorruft –, sollte man neunzig Jahre nach der Erfindung des kinematographischen travelling vielleicht eine dritte hinzufügen, die *kinematische* Energie als Ergebnis der Wirkungen der Bewegung und ihrer mehr oder weniger großen Geschwindigkeit bezüglich der okularen, optischen und opto-elektronischen Wahrnehmung.

In diesem Sinne könnte die zeitgenössische Simulationsindustrie als Verwirklichung dieser letzten energetischen Quelle erscheinen. Die Rechenfähigkeit der neuesten Computergeneration gleicht sie in gewisser Weise einem letzten Motorentypus an, dem kinematischen Motor.

Das Wesentliche aber wäre noch nicht gesagt, wenn wir nicht auf den Primat der Zeit über den Raum zurückkämen, der heute am besten durch den Primat der (veraugenblicklichten) Ankunft über die Abfahrt ausgedrückt wird. Die Tiefe der Zeit ist heute tiefer als die des Feldes, weil unsere alten Zeitvorstellungen eine gründliche Veränderung erfahren haben. Hier wie anderswo, in unserem alltäglichen und gewöhnlichen Leben wechseln wir mit Hilfe der zeitgenössischen Technologien von der extensiven Zeit der Geschichte zur intensiven Zeit einer geschichtslosen Augenblicklichkeit. Diese automobilen, audiovisuellen und informatischen Technologien verfahren sämtlich im Sinne einer einzigen Restriktion, der Kontraktion der Dauerhaftigkeit. Diese tellurische Kontraktion stellt nicht nur die Ausdehnung der Territorien und Länder, sondern auch die Architektur des Hauses und die seiner Ausstattung in Frage.

Wenn die Zeit Geschichte ist, dann ist die Geschwindigkeit nur ihre Halluzination, eine perspektivische Halluzination, die jede Ausdehnung und jede Chronologie zerstört. Diese raum-zeitliche Halluzination ist das offensichtliche Ergebnis der intensiven Ausbeutung einer kinematischen Energie, deren Motor das audiovisuelle Vehikel ist – so wie das mobile und sodann das automobile Vehikel es gestern für die kinetische Energie gewesen sind. Schlußendlich nehmen die Synthesebilder die Stelle der im letzten Jahrhundert eingeführten Energien gleichen Namens ein.

Verlassen wir uns also nicht mehr darauf: die dritte Dimension ist nicht mehr der Maßstab der Ausdehnung, das Relief ist nicht mehr die Wirklichkeit. Von nun an löst sich die Wirklichkeit in die Plattheit der Bilder, der durchs Fernsehen übertragenen Darstellungen auf und beweist so die Rückkehr zum Sitzzustand des Unbewegli-

chen, zur kadaverischen Fixiertheit einer interaktiven Wohnung, dieser Wohnzelle, die die Ausdehnungen einer Wohnung hinter sich gelassen hat und deren wichtigstes Möbelstück der *Sitz* (siège) ist, der ergonomische Sessel des Behinderten-Fahrzeugs, und – wer weiß? – das *Bett*, eine Bettliege für den gebrechlichen Voyeur, ein Diwan, um geträumt zu werden, ohne zu träumen, eine Ruhebank, um getrieben zu werden, ohne sich herumzutreiben.

Aus dem Französischen übersetzt von Bernhard Dieckmann

Die Autoren

Bahr, Hans-Dieter, Dr., geb. 1939, Professor für Philosophie in Wien. – Letzte Veröffentlichungen: Über den Umgang mit Maschinen, Tübingen 1983; Sätze ins Nichts. Ein Versuch über den Schrecken, Tübingen 1985.

Baudrillard, Jean, Dr., geb. 1929, Professor für Soziologie, Université de Paris 1979. – Einige Veröffentlichungen: Der symbolische Tausch und der Tod, München 1982; La gauche divine, Paris 1984; Fatale Strategien, München 1985; Amerika, München 1987; Cool memories, Paris 1987; La transparence du mal, Paris 1989.

Brown, Richard Harvey, Professor für Soziologie, University of Maryland, College Park. – Veröffentlichungen u. a.: A Poetic for Sociology, Cambridge University Press Chicago 1977; Society as Text, The University of Chicago Press 1987; Social Science as Social Discourse, The University of Chicago Press 1989.

Gebauer, Gunter, Dr. phil., geb. 1944, 1969 Promotion in Philosophie, 1975 Habilitation in Philosophie, seit 1978 Professor für Sportwissenschaft, Privatdozent am Institut für Philosophie und Mitglied des Forschungszentrums für Historische Anthropologie an der Freien Universität Berlin. – Veröffentlichungen u. a.: Der Einzelne und sein gesellschaftliches Wissen, 1981; Das Laokoon-Projekt – Pläne einer semiotischen Ästhetik (Hg.; 1984); Mitherausgeber der Reihe Historische Anthropologie, Berlin 1988ff.

Kamper, Dietmar, Dr. phil., geb. 1936, zunächst Professor für Erziehungswissenschaft in Marburg, derzeit Professor für Soziologie und Mitglied des Forschungszentrums für Historische Anthropologie an der Freien Universität Berlin. – Veröffentlichungen u. a.: Zur Ge-

schichte der Einbildungskraft, München 1981; Zur Soziologie der Imagination, München 1986; Hieroglyphen der Zeit, München 1988; mit Ch. Wulf Herausgeber von 12 Bänden unter dem Rahmenthema »Logik und Leidenschaft«; Mitherausgeber der Reihe *Historische Anthropologie*, Berlin 1988ff.

Lenzen, Dieter, geb. 1947, 1973 Promotion in Erziehungswissenschaft, 1975-77 wiss. Rat und Professor in Münster, seit 1977 Professor der Erziehungswissenschaft (Philosophie der Erziehung) und Mitglied des Forschungszentrums für Historische Anthropologie an der Freien Universität Berlin. – Veröffentlichungen u. a.: Herausgeber der *Enzyklopädie Erziehungswissenschaft*, 12 Bände, Stuttgart 1982ff.; *Pädagogische Grundbegriffe*, 2 Bände, Reinbek bei Hamburg 1989; *Mythologie der Kindheit*, Reinbek bei Hamburg 1985; Mitherausgeber der Reihe *Historische Anthropologie*, Berlin 1988ff.

Morin, Edgar, Soziologe, Mitherausgeber der Zeitschrift *Communication*, Forschungsdirektor am Centre de Recherches Sociologiques (CNRS); Forschungsschwerpunkte: Methode, Anthropologie, Gesellschaft, Politik. – Veröffentlichungen u. a.: *Das Rätsel des Humanen*, München 1973; *Pour sortir du vingtième siècle*, Paris 1981; *La méthode*, Bd. 1, Bd. 2, Bd. 3.1, Paris 1977, 1980, 1986; *Europa Denken*, Frankfurt a. Main / New York 1985.

Sloterdijk, Peter, Dr. phil., freier Schriftsteller. – Veröffentlichungen u. a.: *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt a. Main 1983; *Der Zauberbaum*, Frankfurt a. Main 1985; *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, Frankfurt a. Main 1985; *Zur Welt kommen – zur Sprache kommen* 1988.

Virilio, Paul, Professor an der École spéciale de l'architecture, Paris. – Veröffentlichungen u. a.: *Geschwindigkeit und Politik*, Berlin 1980, *Fahren, fahren, fahren*, Berlin 1978, *La machine de vision*, Paris 1988, *L'inertie polaire*, Paris 1989.

Wulf, Christoph, Dr. phil., geb. 1944, Studium der Erziehungswissenschaft, Philosophie und Geschichte in Berlin, Marburg, Paris und in den USA, 1975 Habilitation an der Universität Marburg; 1975-1981 Professor an der Universität Gesamthochschule Siegen; heute Professor für Allgemeine und Vergleichende Erziehungswissen-

schaft und Mitglied des Forschungszentrums für Historische Anthropologie an der Freien Universität Berlin. – Veröffentlichungen u. a.: Theorien und Konzepte der Erziehungswissenschaft, München ³1983; Wörterbuch der Erziehung, München ⁶1986; (Hg.) Lust und Liebe. Wandlungen der Sexualität, München 1985; mit D. Kamper Herausgeber von 12 Bänden unter dem Rahmenthema *Logik und Leidenschaft*; Mitherausgeber der Reihe *Historische Anthropologie*, Berlin 1988ff.

ISBN 924963-47-9