

Dietmar Kamper und Christoph Wulf

Die Zeit, die bleibt

»Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich es; wenn ich es dem Frager erklären will, weiß ich es nicht.« Wem wäre es nicht schon ähnlich gegangen wie Augustinus – gesetzt, er fände heute Zeit dazu, über seine Irritation durch die Zeit nachzudenken.

Seit Jahrzehnten hat sich die Frage insofern verschärft, als ihre Dringlichkeit in kein rechtes Verhältnis mehr zur Erfahrung der Zeit gebracht werden kann. In Rücksicht auf die entheiligten Landschaften der Erde, die unter dem Terror der Waffen zu Territorien der Macht wurden, scheint den Menschen nur noch die Zeit zwischen »Erstschlag« und »Zweitschlag« wirklich zu bleiben: wenige Minuten. Alle Versuche, dem schnell abzuweichen, scheitern zur Zeit kläglich. Vielleicht haben sie noch den Sinn einer Dehnung der Katastrophe, keineswegs den der Vermeidung.

In ihrer Überspitzung zeugt diese Überlegung von einem unabweislichen Schrecken. Zwar sind die literarischen Dokumente zum Thema Zeit seit etwa hundert Jahren gespickt mit Anzeigen über ihr Schwinden, über den Stillstand der Zeit in musealer Allgegenwart, über ihr »Leerlaufen«, aber angesichts einer solchen Konsequenz, die niemand ernsthaft wollen kann, ist die Zeit nun als ein Hauptthema fällig. Es zentriert sich um ein Problem, das theoretisch paradox und praktisch skandalös ist. Alle Ökonomie werde – so hat Marx vorhergesehen – schließlich zur »Ökonomie der Zeit«.

Je mehr Zeit dem ökonomischen Kalkül unterworfen wird, desto weniger Zeit gibt es. Paradoxie und Skandal werden jedoch deutlich erst dann, wenn der Punkt der Umkehr überschritten ist. Die Einsicht, daß nur der wirklich Zeit hat, der sie verschwenden kann, hat heute nichts Harmlos-Tautologisches mehr.

Allenthalben setzt sich die Einsicht durch, daß die Zeit des Menschen, der Natur, des Kosmos begrenzt ist. Das Wettrüsten, die ökologische Krise und die sich andeutende Ressourcenknappheit tragen zur

Ausbreitung eines »apokalyptischen« Lebensgefühls bei, dem das Ende der Zeit immer näher zu rücken scheint. Hinzu kommt: die Naturwissenschaften sind längst mit der Geschichtlichkeit der Natur und des Alls konfrontiert. Das Universum, die Natur und die menschliche Kultur haben einen Anfang und werden daher ein Ende haben, vielleicht viele Anfänge, viele Enden. Auch vermeintlich ungeschichtliche Entwicklungen sind nicht wiederholbar: Darin täuschte sich Newton. Es gibt kein Zurück, die Zeit ist irreversibel. Diese Irreversibilität gilt nicht nur für das menschliche Leben, das sterblich ist, auch Natur und Kosmos »altern«.)

Die Diagnosen in diesem Band bezeugen eine solche Sachlage. Alle Autoren lassen sich von der Erkenntnis leiten, daß beim Thema Zeit das wachsende Wissen von einem wachsenden Nicht-Wissen begleitet wird; diese Erfahrung machen Natur-, Sozial-, Literaturwissenschaftler, Historiker und Philosophen gerade dann, wenn sie umfangreiche Erkenntnisse über die Zeit und ihre Strukturen in Kultur, Natur und Kosmos vorweisen können.

Es ist Massimo Cacciari's Beitrag, der einleitend – anhand von Hogarths Bild – die Irritationen, Motive und Impulse der »sterbenden Zeit« zusammenfaßt.

Seit den Anfängen der abendländischen Philosophie ist die Frage nach der »Ordnung der Zeit« virulent (Heinemann). Was bedeutet sie für die menschliche Geschichte? Dies ist die Leitfrage des ersten Teils. Welche Formen der Zeit haben sich herausgebildet? Aion: eine Zeit ohne Anfang und Ende, Ewigkeit; Chronos: die lineare Zeitmacht; Kairos: der Augenblick erfüllten Lebens. Wie ist das Verhältnis von Zeit und Geschichte? In Umbruchphasen ist dies wiederholt das zentrale Thema gewesen. Umstritten bleibt, inwieweit der Mensch Herr der Geschichte bzw. inwieweit er ihr ausgeliefert ist (Rossi, Bodei). In der Neuzeit fallen Geschichtszeit und Lebenszeit immer deutlicher auseinander (Kittsteiner). Die lebendige Geschichte wird zu einer kristallinen Zeit (Lethen), in der die Handlungen der Menschen erstarren. Wie aber wirkt die Macht der Zeit sich aus? Wie bestimmt sie das Verhältnis der Generationen? Wie wird sie – ein »Strom« ohnegleichen – schließlich festgestellt? (Wünsche.)

Mit der Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Natur beschäftigt sich der zweite Teil des Bandes. Seit den Vorsokratikern ist sie

unabweislich geworden (Curi). Welches sind die in der Natur inhärenten Zeitprozesse? Zweifellos vollziehen sich hier Alterungsprozesse (Kramer). Sie lassen sich als Evolution oder Entropie bezeichnen (Küppers). Auch das Entropie-Gesetz macht die Irreversibilität der Dissipationsprozesse und damit der Zeit deutlich (Budinich). Vielleicht ist Zeit wirklich die »Struktur der Möglichkeit«, wie Heidegger sagt. Also müßte man beginnen, Zeit nicht mehr nur als Bewegung zu begreifen (Haken).

Schon die wenigen hier versammelten Diagnosen machen deutlich: die Zeitvorstellungen von Geschichts- und Naturwissenschaften gleichen sich allmählich einander an. Vieles von dem, was früher nur für die Geschichtswissenschaft reserviert schien, beansprucht heute auch Geltung in den Naturwissenschaften: so z. B. die Relativität der Zeitkonzeption, die vom Interpreten bzw. Beobachter abhängt. Eine absolute Zeit gibt es nicht. An ihre Stelle tritt die Pluralität von Zeiten.

Insbesondere der Mikrobereich der Biologie und der Physik zwingt zu einer neuen Konzeptualisierung der Zeit, die nicht mehr Parameter, sondern »Operator« (Prigogine) ist. Während die klassische Physik davon ausging, die Zukunft sei eindeutig bestimmt, müssen die Wissenschaften heute von einer prinzipiellen Offenheit ausgehen, die es nur noch erlaubt, »Szenarios« möglicher Entwicklungen zu entwerfen.

Diese neue Offenheit könnte hoffnungsfroh machen – wenn Zeit bliebe. Auch hier herrscht das genannte Paradox: strukturell deutet alles auf Weite, faktisch verengt sich fast jeder Spielraum. Nachdem sich der Zeitpfeil endlich in den Naturwissenschaften durchgesetzt hat, wird die Richtung der Zeit immer fragwürdiger. »Macht und Übermacht der Zeit« sind Thema des dritten Teils dieses Bandes. Trotz der gewonnenen Lebensjahre bleibt weniger Zeit, weil die Qualität der Erfahrung sich rapide verändert hat: Verlust der Ewigkeit (Imhof). Eine Erinnerung an diese andere Zeiterfahrung wird ermöglicht durch Nachdenken über »Anhörungsformen« (Sonne-mann). Doch die Ereignisse ballen sich an ihrem Ende, die Zeit staut sich auf, ein »Ende ohne Ende« wird dominant (Kaempfer). Das Bild einer Vervielfältigung der Zeit wird durch die »Zeit der Kunst« (Eco) deutlicher. Zweifellos aber ist die Beschleunigung der Zeit ein Charakteristikum menschlichen Lebens in der Gegenwart. Die Geschwin-

digkeit des Lebendigen wird durch vom Menschen produzierte Geschwindigkeiten überlagert. Computer und Telekommunikation sind Chiffren für den Versuch, immer mehr Ereignisse gleichzeitig wahrnehmbar zu machen und so neue Intensitäten zu schaffen (Virilio). Am stärksten kommt die Übermacht der Zeit in der Gleichzeitigkeit von Verknappung und Beschleunigung zum Ausdruck. Nichts ist so knapp wie Zeit, deshalb wird sie »gespart« und beschleunigt. Die Folge: weitere Verknappungen und Beschleunigungen – eine Spirale ohne Ende (Kamper). Eine Übersicht leitet schließlich gleichwohl von der Chronokratie zur Pluralität der Zeiten (Wulf), die für die Zukunft ein Denkmodell abgeben könnte.

✓ Die veränderten Zeitvorstellungen der Gegenwart legen die Aufgabe nahe, die Geschichte des Kosmos, der Natur und des Menschen neu zu beschreiben. Überkommene Periodisierungen erscheinen als willkürlich und sind der Komplexität heutigen Zeitbewußtseins nicht mehr angemessen. Dabei wird man stärker die Gleichzeitigkeit ungleichzeitiger und die Ungleichzeitigkeit gleichzeitiger Ereignisse berücksichtigen müssen. Aus einer solchen, die Pluralität der Zeiten ernstnehmenden Perspektive ergibt sich eine neue humanwissenschaftliche, nach Transdisziplinarität verlangende Komplexität des Problems.

Nach zwei Seiten hin hat das Nachdenken über »Altern« und »Sterben« der Zeit Früchte getragen. Einerseits sind die in den wissenschaftlichen Disziplinen vorliegenden Erkenntnisse gesammelt und für ein gegenseitiges adäquateres Verständnis erschlossen worden. Andererseits ist es gelungen, etwas mehr von den geheimen Gesetzmäßigkeiten zu verstehen, die dazu führen, daß die Zeit »jung« oder »alt« ist, in Fülle zur Verfügung steht oder im totalen Mangel ausgeht. Denn soviel auch über Räume, Felder, Gegenden, selbst über Horizonte gewußt wird, die Zeit ist immer noch ein Rätsel. Ihre Ungegenständlichkeit von Anfang an, ihr endliches Aufhören, sind noch keineswegs reflektiert. Um dergleichen wenigstens ansatzweise zu ändern, mußten die Autoren ~~des Bandes~~ bei ihrer Diagnose mit der Tradition eines Denkens brechen, das die Zeit vom Rhythmus des Lebens abgekoppelt und in die große Maschinerie überführt hat und das sie schließlich nur noch entweder als Posthistoire oder als Apokalypse kennt.

1) der letzte Satz



William Hogarth, Der Tod der Zeit

Der Stich Hogarths, der ein wenig das Leitmotiv dieses Bandes darstellt, scheint uns zunächst eine figürliche Darstellung der Zeit zu präsentieren, wie sie von einer langen Tradition verbürgt wurde. Chronos ist ein häßlicher, schmutziger und träger Greis, geflügelt nach dem Sprichwort ›volat irreparabile tempus‹; ›er ist umgeben von Ruinen¹, von dem also, was seine Sense zerstört hat. Alle Beutestücke der Zeit liegen am Boden; eine unbesiegbare Schwerkraft hat sie dorthin gezogen. Alle Werte der Welt haben sich als sterbliche Produkte der Zeit, als Trophäen des Chronos entpuppt. Hogarth stellt sie mit den traditionellen Mitteln der Ikonologie der ›Vanitas Vanitatum² dar: der zerrissene und entleerte Geldbeutel des Geizes, der geschmückte Bogen Amors, die zerbrochene Krone, die gefallenen Symbole der Kunst und des Krieges (Palette und Gewehr), die zersprungene Glocke, die niemanden mehr rufen können. Auf der linken Seite der Komposition, direkt unter dem Grabstein, liegt ein Dokument mit großem Siegel – die notarielle Bekanntmachung des Bankrotts der Natur; das Siegel ruht auf einem Buch, das auf der letzten Seite aufgeschlagen ist (›exeunt omnes‹): die Komödie ist zu Ende. Auf der Bühne, die die Welt ist (Shakespeare ›übersetzt‹ hier Plotin³), hat endlich das lüsterne Spiel der Fiktionen, Erscheinungen, Idole und Träume ein Ende gefunden. Ein Blatt aus ›The Times‹ (ein Stich Hogarths aus dem Jahre 1762) brennt und wiederholt damit im Mikrokosmos das Ausbrennen (Ekpyrosis), das im Makrokosmos, emblematisch in die Mitte des Bildes gerückt, auf dem Schild dargestellt ist, das einmal in ein fröhliches Wirtshaus eingeladen hat: ›The World's End‹. Was von dem Wirtshaus übriggeblieben ist, das Holzgerüst, an dem das Schild hängt, wiederholt sich im Bildhintergrund in der Form des Galgens. Der Gehenkte ist die einzige menschliche Gestalt im ganzen Bild – er ist der letzte Mensch. Doch die Katastrophe betrifft nicht nur die Zeichen des Menschen, seine ›ewigen‹ Werte, sein Haus und seine Erde, sie trifft auch die lichtvollsten Bewohner des Himmels: Ein tödlicher Schlaf streckt die Pferde Sols nieder und läßt das letzte bleiche Viertel des Mondes untergehen. Sonne und Mond entsenden einen letzten Lichtstrahl, um den desola-

ten Zustand der Zeit zu illuminieren. Das Thema vom ›Tod der Sonne‹, das die Imagination der Heutigen so sehr beschäftigt, scheint hier seinen ersten Ausdruck gefunden zu haben.⁴

Sedlmayr hat in einem bedeutenden Aufsatz⁵ eine Interpretation dieses Werks vorgelegt, die insofern mit der hier versuchten nicht übereinstimmt, als sie ausschließlich die diabolisch-profane Tendenz des Werkes unterstreicht (als deprimierendes Zeugnis für die Abwesenheit eines Zentrums und den Verlust von Glanz, Charakteristika, die für den Autor bekanntlich das verzweifelste Abenteuer der modernen Kunst insgesamt kennzeichnen). Sedlmayr sieht im ›Testament der Zeit‹ vor allem eine Darstellung des vorvergangenen Charakters der Dinge. Alles hier ist ›schon-gewesen‹, es gibt keine Zukunft mehr, nichts wird sich mehr ändern. Aber wenn etwas ›schon-gewesen‹ ist, dann ist es, wie Goethes Mephisto sagen wird, als habe es nie existiert: Seine Existenz war nichts als reiner Schein; wenn es jetzt nicht ist, dann ist es nicht. Die Vergangenheit ist ›ein dummes Wort‹ für Nichtsein und Nichts sind in der Tat die Dinge, die hier als Trophäen der Zeit dargestellt sind. Was die Zeit in Wirklichkeit konsumiert hat, ist nichts – die Zeit kann nur Nichtiges zerstören. Durch die Aktion des Chronos manifestiert sich nur die Quintessenz der Dinge, die hier als Nichtsein dargestellt ist. Die Zeit dekretiert den Tod des Sterblichen, das Nichts-Sein des Nichts.

Diese Überlegungen halte man sich gegenwärtig, um die komplexe Allegorie des Werkes zu verstehen, um sein, wie wir sehen werden, wahres Thema zu erklären, nämlich den Tod *der Zeit*. Festzuhalten bleibt, daß in dem Bild sich nicht einfach das ›Schon-gewesen‹ der Dinge manifestiert, sondern jener apokalyptische Moment, jener *chronos apokalypseos*, in dem erst die Dinge sich als Nichts enthüllen: die Kerze, die die ›Times‹ anzündet, brennt noch, die Pfeife des Chronos qualmt noch, ein letzter Strahl fällt vom Sonnenwagen. Es ist der Moment, in dem jedes Ding den letzten Funken des Scheins seiner Wirklichkeit verliert. Alles beginnt zu Rauch zu werden, aber dieser bleibt, sozusagen, noch im Bereich der Welt als Vorstellung.

In diesem Zusammenhang kann man eine erste Ebene der Lektüre des Werkes definieren, der ein ›erstes Stadium‹ des ätzenden Humors Hogarths entspricht. Dieser richtet sich gegen die Bilder und Figuren des Sublimen. Alle Zeichen, die in der traditionellen Ikonologie den

Sieg der Unsterblichkeit repräsentierten, liegen hier zusammen mit den typischen Exempeln der *vanitas vanitatum* auf dem Boden: Die Zeit hat nichts verschont. ›The Bathos‹, so der Titel des Werkes, meint auf griechisch Tiefe, Abgrundtiefe, auf englisch jedoch nurmehr Sentimentalität und Rührseligkeit. Das Sublime reizt hier zum Lachen wie sonst nur Schund, wie obskure und verwirrte Allegorien. Eine einzige zeichnerische Linie vereint die Palette und die Glocke mit alten Bürsten, Pfeifen und geplatzen Flaschen. Die Ironie gegen die eigene Komposition, welche, wie die Bildunterschrift ausweist, den ›Händlern obskurer Bilder‹ gewidmet ist und die ein Beispiel des Verfalls geben soll, dem die sublimsten Themen unterliegen, wenn sie profan, absurd oder gar obszön behandelt werden, die Ironie richtet sich auch gegen die Idee des Sublimen selbst, gegen die Vorstellung von Dingen also, die dem alleszermalmenden Rad der Zeit entzogen sein sollen. Nichts kann sich an der vorstehenden Haarlocke der Zeit festhalten, um so die Möglichkeit zu ergreifen, die die höchste wäre: der Zeit selbst zu entfliehen. Denn dies wäre der entscheidende Augenblick, der *Kairòs par excellence*, die höchste *virtus* des Festhaltens. Hogarth hat Chronos mit den Merkmalen des *Kairòs* ausgestattet (der Jüngling der antiken Skulptur des Lysipp, mit geflügelten Knöcheln, der später zur lateinischen Fortuna bzw. Occasio, im Mittelalter und in der Renaissance zu jener nackten Frauengestalt wird, die mühsam auf einer Kugel oder einem Rad oder auf dem trügerischen Meer balanciert), um einerseits die Erbarmungslosigkeit seines Werkes zu unterstreichen (er schlägt zu wie der Zufall, absolut endgültig, seine Beschlüsse sind nicht mehr zu diskutieren und irreversibel), andererseits die Eitelkeit der Idee zu unterstreichen, es gäbe eine *virtus* (eine *techne*), die hier widerstehen könnte, es gäbe Unsterbliches. Sicher, auf der Stirn des Chronos bleibt das Zeichen des flüchtigen, doch entscheidenden Augenblicks gut sichtbar, doch wer sollte es nun ergreifen, da der letzte Mensch doch gehenkt ist? Die Zeit hat selbst die Möglichkeit des *Kairòs* zerstört, oder besser: sie hat sich seiner bemächtigt; der *Kairòs* ist zu *ihrem* Zeichen geworden, zu ihrem Besitz, und darum zum Tode verdammt wie aller Besitz der Zeit.

Doch diese ›Vermischung‹ von Chronos und *Kairòs* bringt eine weitere, entscheidende Konsequenz mit sich. Denn *Kairòs* ist das genaue Gegenstück zum *Aiòn*, zum *Aevum*, zu der Zeit also, die

sozusagen den Eindruck des Seins empfängt und sich als große, einheitliche Epoche vollendet. Indem Chronos sich jedoch der Attribute des Kairòs bemächtigt, steht er vor derselben Unmöglichkeit, auf etwas bestehen zu können. Die ›sedes rotunda‹ der Fortuna wird zu der der Zeit. Es mag sein, daß in dieser ›Furie des Verschwindens‹ sich der Moment der eu-kaipia ergibt, doch niemand wird ihn je ergreifen können: die Zeit, die diesen Moment anbietet, ist eben die Kraft, die uns daran hindert, ihn zu erreichen: bis zu jenem letzten Akt, jenem ›Fin de Partie‹, den Hogarths Werk enthüllt: ›exeunt omnes‹.

Doch das ›Merkwürdige‹ ist: unter den Protagonisten, die abtreten, ist die Zeit selbst, die Figur der Zeit als Kairòs, die Zeit in der Opposition zum Aion. »Finis« äußert sie von sich; die Klinge ihrer Sense ist zerbrochen, die Sanduhr daneben hat aufgehört, das Durchlaufen *der Zeit selbst* zu messen. Die Schriftrolle, die sie schwach noch in der Hand hält, ist ihr Testament: ›Ich vermache meinen ganzen Besitz dem Chaos (und nicht Gott: dieser Name ist durchgestrichen), das mein einziger Testamentsvollstrecker sein soll.‹ Als Zeugen unterschreiben: Klotho, Lachesis und Atropos.

Wie läßt sich diese – letztendlich ironische – Wendung verstehen, nach der das höchste zerstörende Prinzip, die Kraft, die alles annihiliert, sich selbst konsumiert, sich am Ende selbst als Nichts setzen muß? Welche Fragen oder Rätsel gibt uns Hogarth mit seinem Werk auf? An diesem Punkt muß sich jede ikonologische Interpretation (die, seit Sedlmayr, die Motive anreichert und auch korrigiert) mit einer Er-Örterung hermeneutischen Typs vereinigen.

Wir hatten schon hervorgehoben: In Hogarths Komposition gibt es kein einziges Symbol mehr des Aion-Ewig, genauer: Gerade dieses ›Zwischenreich‹ ist zusammengebrochen, dieser dazwischenliegende mundus imaginalis, die ›englische‹ Dimension des Seins, durch die das göttliche Nunc Stans, das Hodie, mit dem Nunc Fluens kommuniziert.⁶ Das In-Stans, der Augenblick dieser Komposition ist ausschließlich jener Hauch (der Rauch der Pfeife), der dem Tod, dem Schatten des Chaos, vorangeht. Mit dem Chaos allein ›kommuniziert‹ diese Zeit – sie ›kommt‹ nicht von Gott und sie ›geht‹ nicht zu Gott: Sie verläuft von Nichts zu Nichts und liefert ihm den eiteln Schein der Dinge aus. Der Kairòs der Zeit war das unerwartete ›Hinzukommen‹ Gottes zu uns, der ›Zusammenfluß der zwei Meere‹, wodurch die Kette des schieren Dis-Kurses der unzähligen ›Nyn‹, die die Zeit

›ausschneidet‹, suspendiert und unterbrochen war. Diesen ›Zusammenfluß‹ hat die christliche Ikonologie vorzugsweise durch die Geburt Jesu dargestellt (»Ich sah in die Luft und sah die Luft vor Erstaunen innehalten; ich schaute auf das Himmelszelt und sah es stillstehen; die Vögel am Himmel standen still«; Protoevangelium des Jakobus 18,2). Die Maria Odeghitria der Ikonen zeigt im Gotteskind eben jenen Kairòs, der uns aus Gnade – kata charin – ›überrascht‹ hat, und der uns wieder ›überraschen‹ muß ›wie ein Dieb bei Nacht‹, um endlich und vollständig die ganze Schöpfung zu sich zurückzuführen. Bei Hogarth jedoch bricht die radikalste Ausleerung (kenosis) in dieses Universum von Ideen und Traditionen ein: die Verdunklung, die Verlassenheit ist um so größer, als sie bewußt ist (der getilgte Name Gottes auf dem Testament des Chronos). Die Apokalypse erneuert nicht den Himmel und die Erde, sondern enthüllt die Nichtigkeit des Seienden, oder besser: die absolute Herrschaft des Nichts über das Seiende. Das non plus temporis der Apokalypse bedeutete die Instauration des Reichs des hodie, des ›pleroma‹ des hodie – hier jedoch die absolute Verzweiflung über die Unmöglichkeit, jemals die ›occasio‹ der Verhinderung der unaufhaltsamen Ruinierung der Zeit ergreifen zu können.

Doch wenn die Zeit selbst wesentlich Aufzehrung ist, wie kann sie sich dann selber vor dem *consummatum est* retten? Eine Zeit, die einzig mit der Hinfälligkeit und Sterblichkeit des Seienden verbunden ist, die ausschließlich als der Pfeil figuriert, der alles Seiende zu Untergang und Tod verdammt: Wie kann sie am Ende des ›consumabile‹ überleben? Eine Zeit, die keinen Augenblick kennt, kein Instans, nicht epochè oder Re-kreation, nicht einmal Zögern – eine Zeit, die auf der Kugel der Fortuna balanciert, ist eine solche, die sich selbst verschlingt. In der ›Quinta del Sordo‹ hat Goya den ›Wahnsinn‹ der Zeit *gesehen*: einen Chronos, der auch körperlich abgemagert ist. Im Unterschied zu dem Hogarths: hier ist der Körper der Zeit noch kräftig, sie ist nicht mit den Dingen gealtert, die sie verschlungen hat, ist nicht verstrichen mit den Dingen, die sie dis-kurrieren machte, sie hat sich vielmehr plötzlich ohne Etwas, gänzlich enteignet gefunden. Sie hatte ein Testament vorbereitet, in dem sie Gott ihren Besitz vermachen wollte – aber da ist nichts mehr, was man dem Schöpfer übereignen könnte. In genau diesem Moment entdeckt sie, daß die Dinge vom Nichts und nicht von Gott kamen. Goyas Chronos kämpft

verzweifelt um sein Überleben, er wird erfaßt in dem Moment, in dem er sein letztes Kind verzehrt. Die Augen sprechen von Wahnsinn – schwarze, riesige Augen, die auf das Nichts starren, das nun droht: Um zu überleben, ist die Zeit gefräßig, verrückt gefräßig, sie frißt eigene Kinder. Um zu überleben, zerstört sie, was ihr einzig Kontinuität garantieren kann. Das gleiche Prinzip, das ihre Existenz bestimmt, dekretiert auch ihren Tod. ›Wahnsinnig‹ ist diese Zeit, die, um zu leben, konsumiert und zerstört. Rasend stürzt sie auf ihr eigenes Ende zu: ein Todestrieb, der sich in verzweifelttem und blindem Willen zum Leben ausdrückt.

Und hier kann sich vielleicht ein *Gelächter* erheben, das sich von dem ›diabolischen‹ Gelächter, das wir auf der ersten Ebene des Hogarth'schen Textes angetroffen haben (das chemisch-korrosive Lachen, die Ironie, die Hegel der Romantik vorwirft), unterscheidet: ein *risus paschalis*, der diesen Wahnsinn der Zeit demaskiert, der ihren selbstzerstörerischen Mechanismus ans Licht bringt. Ein Gelächter, nicht mehr trauergetränkt wie das des Karnevals und der Spiele Goyas, sondern das Gelächter dessen, der in der Figur des Chronos edax, der verschlingenden, irreversiblen Zeit eine Maske, einen Narren zu sehen beginnt.⁷ Nicht länger sind nur wir Narren und Marionetten der Zeit, nicht nur wir sind ›verrückt‹, weil gezwungen, die unzähligen Nyn zu zählen (wie es die klare Symbolik so vieler mittelalterlicher Zeitglockentürme nahelegt): Die Zeit selbst ist ein Narr, ein merkwürdiger Verrückter.

Ist es nicht dieses Lachen, das uns Hogarth's Stich aufzwingt? Die gleiche Konzeption der Welt, die notwendigerweise darauf hinausläuft, die Zeit zum absoluten Souverän zu erklären, kann nicht umhin, gleichzeitig eine unüberwindliche Grenze zu dekretieren. Indem die Zeit zum einzigen Herrn der Welt ausgerufen wurde, hat man sie in die Termini der Repräsentation gezwungen, eingesperrt in die ›Zeiten‹ des Verzehrs des Seienden. Die gleiche Konzeption, die das Seiende als Nichts setzt, indem sie es gänzlich der ›Furie des Verschwindens‹ überantwortet, muß letztendlich die Zeit selbst annihilieren. Sicher: Man muß sich dieser ›Furie‹ stellen, muß ihrem Strom entgegentreten. Denn Chronos edax enthüllt in seinem Werk die weltlichen Werte als reine *Idole*. Chronos edax enthüllt Wahrheit, hat also mit der Dimension der *aletheia* zu tun (wie dies schon eine antike Sentenz wußte, die im Mittelalter und in der Renaissance unzählige Male variiert wurde),

eben weil er die *Un-Wahrheit* der vorgeblich unsterblichen und unveränderlichen Werte des Menschen enthüllt. Der Moment des befreienden Gelächters läßt sich nur erreichen, wenn vorher die anti-idolatrische Wahrheit des verrückten Zerstörens der Zeit erkannt ist.

Die Apokalypse hat zwei Seiten⁸: eine destruktive – die Hogarth und Goya zeigen, ersterer in der Form der auflösenden Ironie, letzterer in den Farben unergründlichsten Leides: von dieser Seite der Apokalypse gibt es keine verzweifeltere Darstellung als jenes Bild der ›Quinta del Sordo‹, auf dem ein Hund, bis zum Hals von den Elementen des Chaos überschwemmt, in die Höhe, in das Schweigen und in die Abwesenheit schaut, *die das Chaos ist* – und jene Seite, die eine re-kreative Kraft enthüllt. Von dieser zweiten Seite wissen wir durch Hogarth nichts – wenn sie nicht, in ihrer Authentizität, nur verständlich wäre, nachdem jene erste Seite zu Ende, bis zum letzten Tag, bis zu jenem ›exeunt omnes‹ gedacht ist.

Doch damit Zeit sei, damit die Vorstellung einer Zeit, die nicht zum Tode verurteilt, zum Tode geboren ist, überhaupt faßbar wird, muß die Konzeption aufgegeben werden, die aus der Zeit den absoluten Herrscher gemacht hat. Wenn das Seiende wie Nichts ist, wenn jedes Ding nur ›Nahrung‹ der Zeit ist, dann kann die Zeit nur sterben. Wenn jedoch das Seiende eine eigene Zeit hat, wenn eine Zeit dieses Seienden; dieser endlichen Kreatur denkbar ist, dann kann Zeit sich nicht auf die Bewegung der unerbittlichen Degradation, auf das progressive Erlöschen jeder Energie, auf den irreversiblen ›Tod der Sonne‹ reduzieren. Anders gesagt: Eine Zeit, die keine In-stanz kennt, keine Momente, in denen sich ihre Energie und die des Seienden, zu dem sie ja in relativer Position steht, re-kreieren könnten, läuft notwendigerweise auf ihr eigenes ›finis‹ hinaus. Die Zeit der reinen Konsumierung verschlingt sich selbst. Wenn sich die Möglichkeit der Rekreation im Leben nicht ergibt, dann läßt sich auch ›Wiederauferstehung‹ (›Apokatastasis‹), ein ›Nachher‹ nicht denken. Wäre unsere ›erscheinende‹ Zeit nur Destruktion und Konsumierung, d. h. ›Offenbarung‹ der Nichtigkeit des Seienden, wie und warum sollte dieses Nichts ›auferstehen‹? Die Idee der Auferstehung ist unauflöslich verbunden mit der Möglichkeit des Einbruchs von re-kreativen Augenblicken in die Zeit der Kreatur selbst: Dies sind die Augenblicke, die enthüllen, daß das Seiende nicht nur der Bewegung des Konsumiert-Werdens folgt. Jede religiöse Idee der Auferstehung

verkommt zur machtlosen Tröstung über die irreversible Sterblichkeit des Seienden, wenn sie nicht die Möglichkeit dieses ek-tropischen Augenblicks *im Leben des Seienden selbst* aufzeigen kann. Wenn keine Form der Rekreation ›hienieden‹ aufweisbar oder vorstellbar ist, dann ist jedes Ding, *und die Zeit jedes Dinges*, nur flüchtige Erscheinung, Wahnsinn, auf dessen Ende angstvoll zu warten wäre.

Und das ist die unaussprechliche Hoffnung, die der Stich Hogarths (wie auch der Blick von Goyas Hund) bewahrt: daß *lucida intervalla* den Dis-kurs, das ›Geschwätz‹ der Zeit der reinen Konsumierung spalten mögen – daß die gleiche Kraft, die der Traum besitzt, nämlich die Zeit zurückfließen zu lassen, Ursprung und Ziel neu zu bestimmen, die verschiedenen Dimensionen in simultanen Bildern zu konzentrieren, daß diese Kraft auch in der ›erscheinenden‹ Zeit des Tages erreichbar und definierbar werde: im *Tagtraum*. Nicht dieser Schlaf, sondern derjenige der Vernunft gebiert Ungeheuer. Und nie ist die Vernunft verschlafener, als wenn sie das Werk der chronolatrischen Zeit als unbesiegbar preist. Der Tagtraum der Vernunft lädt dazu ein, uns von dem sinistren Zauber zu befreien, den die Phänomene der Irreversibilität seit je hervorgerufen haben – er nimmt ihnen die Notwendigkeit, interpretiert sie statistisch. Und auch die Zeit wird nicht wie *ein* Pfeil in *eine* Richtung verlaufen: die auf der Basis verschiedener Definitionen von Entropie gewonnene Distinktion zwischen einem ›Vorher‹ und einem ›Nachher‹ impliziert nicht *eine* Richtung der Zeit. Die ›normale‹ Ordnung unseres Systems, isoliert betrachtet, kann nicht den Anspruch erheben, universelles Gesetz zu sein; sie repräsentiert nur eine der möglichen Ordnungen. Andere sind vorstellbar. Die *mens tuens* ist durchaus in der Lage, irreversible Ordnungen zu imaginieren, die nicht entropisch, ektropische Ordnungen, die nicht mechanisch sind, ›Umkehrungen‹ – im Krebsgang, um musikalisch zu reden – der Zeitrichtung, instante Zeiten, Schichtungen der Zeit, die sich simultan ergeben.⁹

Die sterbende Zeit hat das konsumiert, was dieses Schicksal verdiente, vor allem: sich selbst, die Zeit, die ›volat irreparabile‹, die keinen ›Aufenthalt‹ kennt, die Zeit der unaufhörlichen Bewegung, die alles anfällt, begehrt, konsumiert. Doch diese Zeit ist nur eine der unendlichen Möglichkeiten. Ihr Tod befreit uns von ihrem Zauber, von der sinistren Prophezeiung, ihr Ende sei *das* Ende. Dies ist keine Befreiung *von* der Zeit, wie es die ek-statische Bewegung vorschlägt,

die doch nur Ausdruck der Verzweiflung darüber ist, die Zeit nicht anders als unter dem Aspekt des verschlingenden Chronos fassen zu können, sondern Befreiung der Zeit für andere Konfigurationen, allgemein: die Möglichkeit der Er-Öffnung eines Augenblicks, der reaktiv ist. (Genau das verstand Nietzsche unter ›dionysisch‹.) Uns, mit Hogarth, von der alten Welt der sterbenden Zeit zu entscheiden, bedeutet nicht notwendigerweise, uns dem von Goya gefürchteten Chaos zu überantworten, sondern uns den anderen möglichen Ordnungen der Imagination zu öffnen, welche die Einbildungskraft der mens tuens dann zu konstruieren versteht, wenn sie über die vorgeblich unverletzliche Notwendigkeit der Zeit der absoluten Entropie zu lachen beginnt. Es ist dies das Lachen des Nous über die ›Schwere‹ der Ananke.¹⁰ Der Zusammenbruch der angeblichen Immutabilien, die uns ›religiös‹ über die absolute Souveränität dieser Figur der Zeit hinwegtrösten wollten, bringt jene Kraft hervor, deren ein ›kreatürliches Denken‹ mächtig ist. Sie ist nun nicht mehr aufs Rad Ixions geflochten: Die Fähigkeit, in Bilder zu setzen, rigorose Vorstellungen von Ordnungen zu entwerfen, physikalisch-mathematische ebenso wie künstlerisch-musikalische, die irreduzibel auf den sichtbaren Horizont und den von ihm hervorgerufenen ›Zauber‹ sind – Ordnungen, die diesen Horizont nur als eine der unendlichen Möglichkeiten enthalten.

Anmerkungen

Dieser Vortrag ist enthalten in: Massimo Cacciari, *Zeit ohne Kronos*, Klagenfurt (Ritter Verlag) 1986, S. 15–27.

1 Dies sind Worte aus der *Iconologia* des Ripa. Selbstverständlich stützen wir uns in der vorliegenden Analyse auf die Arbeiten aus der Warburg-Schule, von Panofsky über Wind bis zu Wittkower. Sehr wichtig sind einige Arbeiten, die in verschiedenen Bänden des ›Archivio di Filosofia‹, geleitet von E. Castelli, erschienen sind (bes.: ›Apocalisse e inseguita‹, 1954; ›Il Tempo‹, 1958; ›Tempo e eternità‹, 1959; ›Rivelazione e storia‹, 1971; ›Ermeneutica e escatologia‹, 1971).

2 Vgl. A. Veca, *Vanitas*, Bergamo 1971.

3 Plotin, *Enn.*, III, 2, 15.

4 Vgl. M. Sgalambro, *La morte del sole*. Milano 1982.

5 H. Sedlmayr, *La morte del tempo*. In: *Archivio di Filosofia*, 1973, 25 ff.

6 Vgl. H. Corbin, *Temple et contemplation*. Paris 1980.

- 7 Zum Thema des Karnevals, des Lachens etc. vgl. meinen Aufsatz: »Memoria sul carnevale«, in: Ch. F. Rang, *Psicologia storica del carnevale*. Trad. it. Venezia 1982, sowie die dort diskutierte Literatur (von Klein über Bachtin zu Barroja).
- 8 Vgl. AA. VV., *Apocalisse e ragione* (Hermeneutica 1983). Mit Beiträgen von C. Bo, M. Cacciari, P. Grassi, I. Mancini, L. Sartori et al.
- 9 Diese Themen habe ich entwickelt in: *Icone della Legge*. Milano 1985.
- 10 Vgl. L. Chestov, *Athènes et Jérusalem*. Paris 1983.

Gottfried Heinemann

Die Anordnung der Zeit. Fußnote zu Anaximandros

Die Sonne wird ihre Maße nicht überschreiten; sonst werden die Erinnyen, die Schergen der Dike, sie aufspüren.

(Heraklit, B 94)

. . . daher sind die Sonne und die Sterne und der ganze Himmel immer in wirklicher Tätigkeit, und es ist nicht zu fürchten, was die Naturphilosophen fürchten, daß sie einmal stillstehen . . . denn bei ihnen ist die Bewegung nicht mit dem Vermögen des Gegenteils verbunden, wie bei den vergänglichen Dingen.

(Aristoteles, Met. IX 8. 1050 b 22-26)

Die Formulierung der Überschrift ist mehrdeutig: Wird die Zeit angeordnet, oder wird von der Zeit etwas angeordnet? Über diese Mehrdeutigkeit will ich sprechen.

Der Satz, der mit diesen Worten, griechisch »kata ten tou chronou taxin« endet, lautet im Ganzen:

Aus welchen [seienden Dingen] die seienden [Dinge] ihr Entstehen haben, in diese hinein findet auch ihr Vergehen statt nach der Schuldigkeit; denn sie erstatten einander Ausgleich und Genugtuung für die Übertretung gemäß der Anordnung der Zeit.¹

Wie man weiß, ist dies der älteste Satz philosophischer Prosa, der uns von den Griechen überliefert wurde; überhaupt gilt Anaximandros als der erste griechische Philosoph, der Schriftliches hinterlassen hat. Dieser Originaltext ist untergegangen. Erhalten ist der zitierte Satz, den Simplikios in einem Kommentar zur aristotelischen Physik mitteilt; ferner einige Referate und kritische Erwähnungen bei verschiedenen Autoren. Simplikios hat etwa elfhundert Jahre nach Anaximandros geschrieben. Die Philologen sind sich, wenn ich recht sehe, darin einig, daß er das anaximandrische Original nicht gesehen hat, sondern den Bericht Theophrasts benutzte, des jüngeren Mitarbeiters und Nachfolgers von Aristoteles. Das Werk Theophrasts ist ebenfalls untergegangen; erhalten sind wiederum Auszüge bei verschiedenen Autoren, wobei man überdies damit rechnen muß, daß der

eine vom anderen abschrieb, ohne bei Theophrast selber nachzusehen. Im Fall des Anaximandros-Fragments scheinen jedoch die Worte Theophrasts einigermaßen unbeschädigt vorzuliegen; und es ist auch damit zu rechnen, daß Theophrast den anaximandrischen Originaltext besaß und benutzt hat.

Nehmen wir also an, das Zitierte seien die eigenen Worte des Anaximandros. Im zweiten Teil des Satzes finden wir archaisches Recht beschrieben: Ausgleich (*dike*) und Genugtuung (*tisis*), die von dem, der eine Übertretung (*adikia*) begangen hat, an den Geschädigten zu zahlen ist. Dies geschieht, so haben wir übersetzt, »gemäß der Anordnung der Zeit«, »*kata ten tou chronou taxin*«. Wie Wolfgang Schadewaldt uns belehrt, bedeutet das griechische *taxis* ursprünglich »die Reihe in der Schlachtordnung«; *tou chronou taxis*, wovon Anaximandros spricht, ist demnach einfach eine »Aufeinanderfolge, die sich in der Zeit vollzieht«. ² Hiernach müssen wir den zweiten Teil des anaximandrischen Satzes so übersetzen: *Denn sie erstatten einander Ausgleich und Genugtuung für die Übertretung in zeitlicher Aufeinanderfolge.*

Die Frage schließt sich an, von wem eigentlich die Rede ist: Wer begeht Übertretungen und zahlt Ausgleich und Genugtuung dafür? Die Antwort müßte im ersten Teil des Zitats zu finden sein. Aber dort erhalten wir wenig Aufschluß. Die Rede ist einfach vom Seienden, im Plural (was wir im Deutschen nicht nachmachen können, daher die schiefe Formulierung ›die seienden Dinge‹). Dem ist immerhin zu entnehmen, daß alles, was existiert (denn Ausnahmen sind nicht genannt), Übertretungen zu begehen pflegt, die später wieder ausgeglichen – oder gerade nicht ausgeglichen, sondern mit einer anderen Übertretung beantwortet werden.

Greifbarer wird dieser Gedanke durch einen philologischen Kunstgriff. Man kann nämlich dafür argumentieren, daß der erste Teil des Fragments nicht die eigenen Worte Anaximanders wiedergebe, sondern »ein Referat in peripatetischer Sprache« sei ³, also von Theophrast stamme; und daß die ursprüngliche Formulierung durch ein Fragment Heraklits überliefert sei, nämlich: »Kaltes wird warm, Warmes wird kalt, Feuchtes vertrocknet, Dürres wird benetzt« ⁴, anzuschließen ist das von Simplicios überlieferte »nach der Schuldigkeit«. ⁵ Im zweiten Satzteil ist also von diesen grundlegenden Qualitäten oder Grundkräften oder vielleicht »Weltteilen« ⁶ die Rede: dem

Warmen, dem Kalten, dem Trockenen, dem Feuchten. Diese kommen, sagt Anaximandros, niemals zu einem beständigen Ausgleich, sondern stets überwiegt eines von ihnen, um später wieder von einem anderen übertroffen zu werden, und so fort.

Dies ist ganz wörtlich, denn Anaximandros hat die juristische Metaphorik selber eingeführt, die erste Formulierung eines *Naturgesetzes*. »Nach der Schuldigkeit« geschehe dies alles, sagt Anaximandros. Theophrast, der uns diese Worte überliefert, hat sie so verstanden, daß sie dasselbe bedeuten wie »notwendigerweise«.⁷

Der Inhalt dieses Naturgesetzes ist, wie gesagt, in Anlehnung an archaisches Recht formuliert: als Zwang zur Genugtuung, der mit der Zeit nicht ausbleibt, somit, in moderneren Begriffen, als ein *zeitversetztes Gleichgewicht*, oszillierend, nicht statisch; ein Gleichgewicht höherer Art, aus einander ablösenden Ungleichgewichten gebildet. Die Physik hat diesen Gedanken erst neuerdings wiederentdeckt. Zwar findet man eine ähnliche Struktur, als Wechselspiel von potentieller und kinetischer Energie, schon am Paradigma der klassischen Naturwissenschaft, dem Pendel. Aber zum Tragen kommt der Gedanke eines zeitversetzten Gleichgewichts doch erst bei der Analyse komplizierter chemischer, besonders organischer Prozesse oder ökologischer Systeme. Man spricht hier freilich gerade nicht vom Gleichgewicht, sondern von einer Stabilität im Ungleichgewicht, den Begriff des Gleichgewichts im Sinn der Thermodynamik eng umgrenzend, aber das ist doch bloß eine terminologische Frage, die uns hier nicht stören soll.

Der Text, den ich auszulegen habe, schwankt. Ich muß mich auf die Fachleute verlassen, die ihn aus der problematischen Überlieferung rekonstruieren. Wie der Anfang des Fragments, so ist auch dessen Schluß, die Worte »*kata ten tou chronou taxin*« (gemäß der Anordnung der Zeit), auf die es mir ankommt, zweifelhaft. Vielleicht enthält er ebenfalls nur die Interpretation Theophrasts. Dieser habe erkannt, schreibt Franz Dirlmeier, daß Anaximandros das Entstehen aus dem *apeiron*, dem Grenzenlosen, nicht ungegliedert gelassen habe. »So fällt er über die – vielleicht mehr ahnungsvolle – Annahme des Anaximandros, daß Notwendigkeit (*chreon*) im *gignesthai* herrsche, in der Sprache des vierten (dritten) Jahrhunderts das Urteil: Entstehen und Vergehen geschieht auch bei Anaximandros *kata ten tou*

chronou taxin, d. h. nach der Periodenordnung, die von der Zeit bewirkt wird.«⁸

Wer hat nun recht: Schadewaldt, auf den ich mich vorhin berief, oder Dirlmeier? Ich kann das nicht entscheiden und will es auch nicht. Aber ich will einmal annehmen, Dirlmeiers These sei richtig. Was bedeuten dann diese Worte Theophrasts? Dirlmeier sagt es selber: »Nach der Periodenordnung, die von der Zeit bewirkt wird.« Mit Schadewaldt hatten wir aber einfach gelesen: »In zeitlicher Aufeinanderfolge.« Die Zeit war keine Instanz, die eine Periodenordnung bewirken könnte; dies könnte vielmehr (wenn von einer solchen Instanz überhaupt die Rede sein soll) nur Dike, die personifizierte ausgleichende Gerechtigkeit.⁹ Sondern das Nacheinander, in dem sich der Ausgleich vollzieht, war eben durch den Charakter des ausgleichenden Prinzips ein zeitliches. Dieser Bedeutungsunterschied ist entscheidend. Wie kann die Periodenordnung, von der Anaximandros spricht, »von der Zeit bewirkt« sein? Wie macht die Zeit das? Und was ist überhaupt »Zeit«, damit von ihr solche Wirkung ausgehen kann? Die Frage ist, nach Dirlmeiers These, an Theophrast zu stellen. Was versteht er unter »Zeit«?

Wieder eine Abzweigung im philologischen Irrgarten, aber dann ein Wegweiser: »In Betreff der Zeit . . . stimmte er ganz mit Aristoteles überein.«¹⁰ Den aristotelischen Zeitbegriff kennen wir, die Schriften sind überliefert: Die Zeit ist »etwas an der Bewegung«, nämlich dasjenige an ihr, das wir zählen.¹¹ An welcher Bewegung, wird man weiter fragen. Grundsätzlich an jeder, antwortet Aristoteles, praktisch aber an der Kreisbewegung der Gestirne¹², denn dies ist der Urtyp der Bewegung; und dies sind die Bewegungen, die alles Weitere bewirken: »Der Mensch erzeugt den Menschen« unter Mitwirkung »der Sonne und ihres schiefen Kreises«.¹³ So ist der periodische Weltlauf auf die Periodizität der Himmelsbewegungen zurückgeführt; und zugleich zählen wir an diesen die Zeit ab, mit der wir alles andere, auch den Kreislauf der menschlichen Angelegenheiten und allen natürlichen Entstehens, messen.¹⁴

Daß die anaximandrische Periodenordnung »von der Zeit bewirkt« sei, wie Theophrast sagt, bedeutet also, dem Anaximandros eine verkürzte Version des aristotelischen Gedankens zu unterschieben, den ich eben referierte. Und dabei kommt es nun gar nicht mehr darauf an, ob Theophrast die entsprechenden griechischen Worte bei

Anaximandros gefunden oder ob er sie als seine eigene Interpretation hinzugefügt hat: selbst wenn er sie vorfand, mußte er sie, scheint mir, so interpretieren, als ob die Zeit eine Periodenordnung bewirke (das sind natürlich wiederum Dirlmeiers Worte), woran Anaximandros gewiß nicht dachte.

Um diese sachliche Differenz zu verstehen, sollten wir uns zunächst vergegenwärtigen, was beiden, dem Schadewaldtschen Anaximandros und dem Dirlmeier-Heinemannschen Theophrast, gemeinsam ist: *daß nämlich zeitliche Ordnung von der Periodizität zyklischer Prozesse herrührt*. Bei Anaximandros ist dies das zeitversetzte Gleichgewicht, von dem ich sprach: aus der Regel, der es folgt (das ist *dike*, wenn man will, die Gottheit), ergibt sich erst die Anordnung der Zeit; d. h. es ist diese Periodenordnung, die zugleich als eine Ordnung der Zeit verstanden wird. Nicht anders bei Aristoteles: die Zeit ist eine zyklische Ordnung der Himmelsbewegungen, die sich uns als Zahl offenbart, wenn wir an ihr verschiedene ›jetzt‹ unterscheiden¹⁵; und ich unterstelle Theophrast dieselbe Ansicht.

Soweit ich sie hier referierte (es gibt andere, mindestens ebenso wichtige Seiten), ist die aristotelische Theorie der Zeit eine Theorie *der Zeitmessung*. Die crux einer solchen Theorie ist bekanntlich, daß die Zeitmessung letztlich auf Bewegungen zurückgeführt werden muß, deren Gleichförmigkeit außer Frage steht, d. h. nicht ihrerseits wieder durch eine Zeitmessung festgestellt werden muß. Die Himmelsbewegungen, an denen wir nach Aristoteles die Zeit ablesen, genügen dieser Bedingung.¹⁶ Sie sind ewig und unveränderlich, sei dies nun in ihrer immergleichen Beziehung zum Ersten Bewegter oder in der Natur des fünften, himmlischen Elements begründet.¹⁷

Der aristotelische Himmel ist – eine *Uhr*. Das heißt: Er vollzieht eine periodische Bewegung; wir können uns von der Gleichförmigkeit dieser Bewegung überzeugen, indem wir einsehen, wie diese Bewegung funktioniert. Gleichförmigkeit einer Bewegung bedeutet (im einfachsten Fall) bekanntlich, daß in gleichen Zeiten gleiche Strecken zurückgelegt (oder hier: gleiche Winkel überstrichen) werden. Wenn die Gleichförmigkeit der Bewegung bereits aus der Art und Weise ersehen wird, wie diese Bewegung funktioniert, läßt sich die Definition umkehren: gleichlang heißen solche Zeiten, in denen gleichlange Strecken zurückgelegt (oder gleiche Winkel überstrichen) werden. Dies ist es, was ich unter einer Uhr verstehe: *eine periodische*

Bewegung, die so funktioniert, daß wir 1. bei der Definition des Ausdrucks »gleichlange Zeiten« und dann 2. beim praktischen Vergleich von Zeitdauern auf sie zurückgreifen können.

Die klassische Naturwissenschaft der Neuzeit hat sich, wie man weiß, in polemischer Abgrenzung von der aristotelischen gebildet. Dabei übersieht man leicht die Übereinstimmung beider. Aber erst aus dieser Übereinstimmung wird die Polemik verständlich. *Die Zeit wird weiter an den Sternen abgelesen.* Noch im späten 18. Jahrhundert nimmt Kapitän Cook ein astronomisches Observatorium samt Personal mit auf die Weltreise, um den Gang seiner Chronometer zu prüfen und zu korrigieren. Der Himmel bleibt die Uhr, nach der sich alle anderen Uhren richten.

Wieder soll die Gleichförmigkeit der Himmelsbewegungen aus ihrer Funktionsweise erhellt werden. Statt ihrer immergleichen Beziehung zum Ersten Bewegter oder der eigentümlichen Natur des fünften Elements ist dies nun ihre reibungslose Ableitung aus einer Inertialbewegung, die ihrerseits von Newton zur »absoluten, wahren und mathematischen Zeit« hypostasiert wird¹⁸; so scheint der Regreß der Zeitmessung gestoppt zu sein. Und wieder soll an der Zeit, die wir von den Sternen ablesen, jede andere Bewegung gemessen werden: der Kreislauf der menschlichen Angelegenheiten soll dieser Uhr gehorchen, wie alles natürliche Geschehen auf der Erde. Gewiß, diese Verbindung des Irdischen mit dem Himmel wird nicht mehr als eine – wie immer indirekte – Beeinflussung oder Mitwirkung verstanden: daß zwar der Mensch den Menschen zeuge, aber die Sonne mit ihrer schiefen Bahn dazu beitrage. Denn der Gang der irdischen Dinge ist nun mit dem Gang der Gestirne in gewisser Weise identisch.

Bereits Cicero sagte von Archimedes, der das erste mechanische Planetarium hergestellt und dabei die im Gang der Gestirne konstanten Zahlverhältnisse durch ein Zahnradgetriebe dargestellt hatte, er habe damit auf seine Weise dasselbe getan wie der Demiurg Platons, als dieser den Himmel einrichtete.¹⁹ Jost Bürgis Kreuzschlag und Galileis Pendel geben dem Getriebe dann über die Konstanz der Zahlverhältnisse hinaus den gleichförmigen Gang (also die Konstanz nicht nur der im Getriebe dargestellten Proportion, sondern der Größen selbst, die in die Proportion eingehen).²⁰ So gleicht der Gang der neuzeitlichen Uhr in jeder Hinsicht dem Gang der Gestirne: die »zahlgemäß gehende aionische Darstellung des in Einem verharren-

den Aion«²¹, die Platon in diesem erkannte²², wird von der mechanischen Uhr verdoppelt.

Und an dieser Uhr messen wir alle anderen Bewegungen. Indem sich der Kreislauf der menschlichen Angelegenheiten nach ihr richtet, erscheint er, statt von den Himmelsbewegungen gelenkt und ihnen ausgeliefert zu sein, beherrschbar – denn die Uhr, von der er beherrscht wird, ist herstellbar geworden.²³ Die Götter sind endlich wieder vom Himmel auf die Erde herabgestiegen; sie hausen in tickenden Götzen. Und alles ist voll von Göttern, Thales hätte seine Freude daran.²⁴ Die menschlichen Verhältnisse müssen eigens durch die Uhr geregelt werden, der Naturlauf hingegen folgt ihr von selber.

Die ganze Welt ist demnach eine Uhr. Auch wenn dann im 19. Jahrhundert die Uhrenmetapher durch die Metapher »die Natur als arbeitende Maschine«²⁵ ersetzt wird, so dürfen wir niemals den Regler vergessen, der zuoberst auf der (nun paradigmatisch gewordenen) Dampfmaschine sitzt: in der Vorstellung von einer energieumwandelnden, Wärme in mechanische Arbeit umsetzenden Maschine ist immer schon die Voraussetzung enthalten, daß solche Bewegung an der immergleichen Zeit, der notorischen Uhr gemessen werde. Im 20. Jahrhundert tritt schließlich die Atomuhr an die Stelle der mechanischen Uhr. Aber dies ändert nichts an dem alten Aberglauben. Denn die Ersetzung geschah erst; nachdem die Physiker für die Schwingung der Atome und den Umlauf der Gestirne eine gemeinsame Rechnung aufgestellt hatten; es ist immer noch die astronomische Zeit, die wir von diesen Uhren ablesen.

An Anaximandros ist dies alles vorbeigeredet. Er hätte den Grundgedanken der ganzen späteren Entwicklung verneint: daß der immergleiche Gang der Gestirne ein Bild der Ewigkeit sei, und daß sich am Himmel nichts ändert. Von Luftwirbeln eingeschlossen, ist das Feuer, das wir am Himmel sehen, nur einer der einander bekämpfenden, abwechselnd überwiegenden Weltteile. Nichts Ewiges ist an ihm; ewig ist nur das Grenzenlose (*apeiron*), das Woher und Wohin einer Periodenordnung zweiter Stufe, in der sich die Welten bilden und vergehen. Denn die Weltordnung mit ihrem Periodengang ist vergänglich. Das zeitversetzte Gleichgewicht verschiebt sich, bis der ganze Prozeß ins Grenzenlose kollabiert und sich ein neuer Kosmos aus dem Grenzenlosen absondert.²⁶

Die Einzelheiten dieser Vorstellung sind kaum rekonstruierbar, aber darauf kommt es auch nicht an. Wichtig ist mir nur das Gesetz des Ausgleichs, von dem Anaximandros spricht: keine Übertretung ohne Rückschlag. Es muß Ausgleich und Buße gezahlt werden, mehr nicht. Der Rhythmus, in dem dies geschieht, stellt sich von selbst ein. Es ist keine Zeit außer ihm, an dem er gemessen würde. Sondern er ist sein eigenes Maß.

Erst neuerdings haben Physiker diesen Gedanken zu fassen vermocht: daß es sinnlos sein könnte, den Periodengang zeitversetzter Gleichgewichte am Gang der Gestirne zu messen. Man spricht neuerdings nicht nur von mechanischen und von Atomuhren, sondern auch von *chemischen Uhren*: eine durchsichtige Flüssigkeit (auf mäßigem Feuer) verfärbt sich für einen kurzen Augenblick, verliert die Farbe wieder, dann ein erneutes Auftreten und Verschwinden der Farbe – und so fort immer weiter. Ein Kreisprozeß abwechselnder Ungleichgewichte. Chemisch geschieht in jedem Zyklus dasselbe wie in jedem anderen. Warum sollen es nicht gleiche Zeiten sein, in denen sie sich vollziehen? Dann hieße die chemische Uhr nicht deshalb Uhr, weil sie etwa die astronomische Zeit anzeigte. Sondern sie zählt ihre eigene Zeit, so gut wie der Himmel die seine.

Der chemischen gleicht die *ökologische Uhr*. Für das quantitative Verhältnis von Raubtier und Beute gelten dieselben Reaktionsgleichungen wie für die chemischen Reagenzien²⁷; der Computer, der beides simuliert, erkennt den Unterschied nicht. Realistischere und daher kompliziertere Modelle zeigen nicht mehr diese schlichte Periodizität. Aber mir kommt es nur auf diese einfachste Modellvorstellung an. Kein statisches, sondern zeitversetztes Gleichgewicht; periodisch abwechselndes Überwiegen bald der einen, dann der anderen Art; für jede von ihnen ein ewiger Krisenzyklus.

Da wir Lebewesen sind, gilt dieses Naturgesetz auch für uns Menschen. Aber wir wären keine Menschen, wenn wir nicht alles daran setzten, es zu durchbrechen. Vielleicht ist dies der allgemeinste, abstrakteste Begriff der Zivilisation: *daß wir den ökologischen Krisenzyklus außer Kraft setzen*, in guten Zeiten für die schlechten vorsorgen, in der Übertretung vorsichtig und dem Zwang zur Genugtuung listig ausweichend. Durch Planung, Ökonomie, Technik soll die ökologische Uhr stillgestellt werden. Ich kritisiere das nicht; anders zu leben, ist für uns unerträglich.

Unerträglich scheint aber schon der Gedanke zu sein, daß diese ökologische Uhr existiere. Der Kreislauf der menschlichen Angelegenheiten darf nicht ihrer Selbstregulation, sondern er soll einer berechenbaren Zeit folgen. Es darf keine andere Zeit geben als das sture Einerlei der Himmelsbewegungen: sie ist vorhersehbar, die andere nicht. Ist der Gedanke Anaximanders nicht genauso unerträglich? Die Übertretung zu begehen, können wir so wenig vermeiden, wie wir es danach vermeiden können, Ausgleich und Genugtuung zu erstatten. Keine Übeltat bleibt unentdeckt und straflos. Denn noch ist Dike, das Gesetz des Ausgleichs, eine Gottheit. Aber sie läßt sich Zeit. Sie hat ihre eigene Zeit. Wir warten. Das Unglück kann lange auf sich warten lassen, aber vielleicht steht es sofort bevor, wir wissen es nicht. Wie tröstlich ist es doch, diesen Zeitlauf in den Himmel zu befördern!

So zeigt sich hinter dem Philologenstreit über das Anaximandros-Fragment schließlich eine systematische Verdrängung. Wir wollen nicht wahrhaben, daß unser Leben auf der Erde *naturwidrig sein muß*. Wir müssen uns dem Naturgesetz entziehen und die Regel, der wir dabei folgen, doch für ein Naturgesetz ausgeben; den Kreislauf der Verhältnisse kalendarisch simulieren; den himmlischen Göttern opfern, damit sie die irdischen in Schach halten. Schnell wurde Anaximanders Gedanke domestiziert. Schon für Heraklit ist der anaximandrische Krieg zwar der Vater aller Dinge, aber andererseits doch nur die Fortsetzung der Harmonie mit anderen Mitteln. An die Stelle der unberechenbaren *dike* tritt der *logos*, das berechenbare Verhältnis – Gegenstück des Parmenideischen »seiend«, an dem sich Platon und Aristoteles beruhigten.

Aber die Verdrängung bricht auf. In ihrem Schutz ist aus unserer Vorsicht und List die größte Übertretung entstanden. Wir warten.

Anmerkungen

- 1 Anaximandros, B 1.
- 2 Schadewaldt, 1978, S. 240, 245.
- 3 Bröcker, 1956, S. 211.
- 4 Heraklit, B 126.
- 5 Vgl. insgesamt Bröcker, 1956.

- 6 So Hölscher, 1953, S. 118. Diese Weltteile bilden bei Anaximandros eine Reihe: Erde, Meer und Feuer. Sie scheinen noch nicht in Gegensatzpaaren organisiert zu sein; vielleicht ist dies doch eine Zutat Heraklits, also wieder nicht wörtlich, vgl. ebd., S. 118 f.
- 7 Vgl. Dirlmeier, 1938, S. 91 f.
- 8 Dirlmeier, 1938, S. 93; Hervorhebung wie im Original.
- 9 Entsprechend auch Dirlmeier, 1938, S. 90, auf Solon bezogen: »Die Zeit ist nur ›Helfer und Bundesgenosse‹ der Dike.«
- 10 Zeller, 1879, S. 831, Fn. 8.
- 11 Phys. IV 11. 219 a 9 f., b 7 f.
- 12 Phys. IV 14. 223 a 29 ff., b 12 ff.
- 13 Phys. II 2. 194 b 13; Met. XII 5. 1071 a 15 f.; cf. De gen. corr. II 10. 336 a 31 ff.
- 14 Cf. Phys. IV 14. 223 b 24 ff.
- 15 Zur Unterscheidung der ›jetzt‹ siehe Phys. IV 11. 219 a 22 ff.
- 16 Vgl. EN X 2. 1173 a 32 f.: Den Himmelsbewegungen eignet an ihnen selbst keine Geschwindigkeit, sondern nur in bezug auf Anderes, d. i. auf andere Bewegungen.
- 17 Cf. Met. XII. 6 ff. bzw. De caelo I 2.
- 18 Principia, S. 25.
- 19 Tusc. I 63; vgl. Price, 1974, S. 57.
- 20 Ich kann nur summarisch auf die Literatur verweisen: Fraser und Lawrence (eds.), 1975, S. 363 ff.; Maurice und Mayr (eds.), 1980.
- 21 Platon, Tim 37 d.
- 22 Platon nennt diese Bewegung selber die Zeit. Dem widerspricht Aristoteles: die Zeit ist nicht mit dieser Bewegung identisch; die Zeit ist nur das Zahlgemäße an ihr und somit begrifflich von ihr zu trennen. Aber auf diese Differenz kommt es hier nicht an.
- 23 Vgl. auch Gendolla, 1984.
- 24 Vgl. Thales, A 22.
- 25 Vgl. Breger, 1982.
- 26 Vgl. Hölscher, 1953, S. 116 f.
- 27 Vgl. Jantsch, 1979, S. 104 ff.

Literatur

- Anaximandros*: zit. nach Mansfeld, 1983; mit DK-Numerierung
Aristoteles: *Metaphysica*, ed. Jaeger, Oxford (Clarendon) 1957, repr. 1980
ders.: *Physica*, ed. Ross, Oxford (Clarendon) 1950, repr. 1977
ders.: *Ethica Nicomachea*, ed. Susemihl & Apelt, Leipzig (Teubner) 1912
ders.: *De generatione et corruptione*, engl. Übers. in: *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, ed. J. Barnes, Princeton, N. J. (Princeton U.P.) 1984, S. 512 ff.

- ders.*: De caelo, engl. Übers. in: Complete Works, op. cit., S. 447 ff.
- Breger, H.*: Die Natur als arbeitende Maschine. Zur Entstehung des Energiebegriffs in der Physik 1840–1850, Frankfurt-New York (Campus) 1982
- Bröcker, W.*: Heraklit zitiert Anaximander (1956), in: Gadamer (ed.), 1968, S. 209–213
- Cicero*: Tusculanae disputationes I, lat./dt., in: *ders.*, Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, ed. K. Reich et al., Hamburg (Meiner) 1969
- Dirlmeier, F.*: Der Satz des Anaximandros von Milet (VS⁵ 12 B 1) (1938), in: Gadamer (ed.), 1968, S. 88–94
- Fraser, J. T. und Lawrence, N. (eds.)*: The Study of Time II, Berlin-Heidelberg-New York (Springer) 1975
- Gadamer, H.-G. (ed.)*: Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, Darmstadt (Wiss. Buchges.) 1968
- Gendolla, P.*: Die Einrichtung der Zeit. Gedanken über ein Prinzip der Räderuhr, in: Augenblick und Zeitpunkt. Studien zur Zeitstruktur und Zeitmetaphorik in Kunst und Wissenschaften, ed. Ch. W. Thomsen und H. Holländer, Darmstadt (Wiss. Buchges.) 1984, S. 47–58
- Heraklit*: zit. nach Mansfeld, 1983; mit DK-Numerierung
- Hölscher, U.*: Anaximander und die Anfänge der Philosophie (1953), in: Gadamer (ed.), 1968, S. 95–176
- Jantsch, E.*: Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist (1979), München (Dt. Taschenbuch Verlag) 1982
- Mansfeld, J.*: Die Vorsokratiker I. Milesier, Pytagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides. Griechisch/deutsch, Stuttgart (Reclam) 1983
- Maurice, K. und Mayr, O. (eds.)*: Die Welt als Uhr. Deutsche Uhren und Automaten 1550–1650, München-Berlin (Dt. Kunstverl.) 1980
- Newton, I.*: Mathematische Prinzipien der Naturlehre (Principia), dt. von J. Ph. Wolfers, repr., Darmstadt (Wiss. Buchges.) 1963
- Platon*: Timaios, in: Platonis opera, ed. I. Burnet, Oxford (Clarendon) o.J., repr. 1924
- Price, Derek de Solla*: Gears from the Greeks. The Antikithera Mechanism – a Calendar Computer from ca. 80 B.C., Transactions Amer. Phil. Soc., n.s., Vol. 64, Part 7, Philadelphia 1974
- Schadewaldt, W.*: Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen, Frankfurt (Suhrkamp) 1978
- Thales*: Zitiert nach Mansfeld, 1983; mit DK-Numerierung
- Zeller, E.*: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 2. Teil, 2. Abt. Aristoteles und die alten Peripatetiker, Leipzig (Fues) 1879

Einige historiographische Mythen

Einige historiographische Gemeinplätze, die aus der Ära des Positivismus stammen, sind unzählige Male und bedenkenlos wiederholt worden; ich beziehe mich hier auf drei: (1) die Kopernikanische Revolution und die Behauptung der Unendlichkeit der Welt, interpretiert als Einreißen der Mauern der Welt (wie Bruno es nannte) und Eroberung der Freiheit; (2) das Denken Francis Bacons, gleichgesetzt mit der Philosophie des neuen industriellen Zeitalters und präsentiert als Theoretisierung einer mit Hilfe der Technik realisierten, zuversichtlichen und optimistischen Herrschaft über die Natur; (3) die Darstellung des Zeitalters der Wissenschaftlichen Revolution als eine Epoche, die durch Vertrauen, Enthusiasmus, Glaube an den Fortschritt, Jubel über die Entdeckungen der Wissenschaft, philosophische Euphorie und technologischen Enthusiasmus gekennzeichnet sei.

Diese Gemeinplätze sind ihrerseits Teile eines Gesamteindrucks, den die Aufklärung und der Positivismus entworfen haben und der entscheidend auch von denjenigen bestätigt worden ist, denen die Wissenschaftliche Revolution als Quelle und Ursprung aller Übel, mit welchen die moderne Menschheit geschlagen ist, gilt. Um nur ein Beispiel zu nennen: im Laufe der fünfziger und sechziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts hat sich, hinsichtlich der Figur Francis Bacons, das Zusammentreffen *zweier* negativer Bewertungen ereignet. Die eine, verbunden mit dem neopositivistischen Bild der Wissenschaft, versuchte, Bacon zum Symbol dessen zu machen, was die Wissenschaft nie gewesen ist und niemals sein sollte: eine auf Beobachtung gestützte Form der Erkenntnis, ein Prozeß der Akkumulation von Daten, ein illusorischer Versuch, den Geist von prästabilierten Thesen zu befreien. Die andere Bewertung, verbunden mit der verspäteten Verbreitung der *Dialektik der Aufklärung* (1947) von Horkheimer und Adorno, machte aus der Philosophie Bacons das Symbol dessen, was die Wissenschaft immer gewesen ist, aber nicht länger sein sollte: grenzenlose Herrschaft einer entzauberten Natur, ein Wissen, das Macht ist und das keinen Einhalt kennt. Für die

Verteidiger der Wissenschaft hatte Bacon nichts mit dem zu tun, was man verteidigen wollte. Für diejenigen, die die Wissenschaft *anklagten*, war Bacon die Essenz der wissenschaftlichen Erkenntnis.

Das Bild Bacons, das von den Positivisten verherrlicht und von den Schülern Poppers und den Proselyten der Frankfurter Schule verdunkelt wurde, ist ein philosophischer Mythos. Ein ebensolcher Mythos ist das positivistische Bild vom Fortschritt, das auf der Zeitachse rückwärts projiziert und den Autoren des Zeitalters der Wissenschaftlichen Revolution zugeschrieben wurde. Die Kultur der Spätaufklärung und des Positivismus versucht, 1. den Fortschritt als Gesetz der Geschichte zu konzipieren (Condorcet, Saint-Simon, Comte); 2. den Fortschritt der Wissenschaft und der Technik mit dem Fortschritt in der Moral und der Politik zu identifizieren und letzteren von ersterem abhängig zu machen; 3. im Wettbewerb und im ›Kampf‹ die Fähigkeit zu sehen, unbegrenzte Verbesserungen zu provozieren und sie als konstitutive Elemente des Fortschritts zu interpretieren (Spencer, Sozialdarwinismus). Alle drei Behauptungen sind dem 16. und 17. Jahrhundert vollkommen fremd.

Le Roy, Bodin, Bruno und später Vico glauben in der Tat nicht, daß der Fortschritt ein Gesetz der Geschichte sei. Sie vertreten auf unterschiedliche Weise eine Geschichtsphilosophie, die auf der zyklischen Wiederkehr von Zivilisationsstadien basiert, sie verstehen das Anwachsen des Wissens als etwas Provisorisches, das die zukünftige Geschichte ständig tilgen oder widerlegen kann. Bacon, und auch das ist sehr bezeichnend, beschäftigt sich damit, ›Hoffnungsgründe‹ aufzulisten, die man vernünftigerweise für das Wiedererblühen der Wissenschaften und eine Erneuerung der Lebensbedingungen auf der Erde haben kann. Er glaubt, es sei opportun, hinsichtlich dieses Problems eine Regel aus der Politik anzuwenden: »Aus Prinzip mißtrauen und immer das Schlechteste vermuten.« Als er sieben Aphorismen des ersten Buches des *Novum Organum* den Motiven widmet, welche die Menschen dazu führen können, an eine bessere Zukunft zu glauben, bezeichnet er sie als »Gründe, die uns vor der Verzweiflung bewahren sollen«. Was die Vergangenheit anbelangt, so meint er, daß die Wissenschaft für zweitausend Jahre unter den gleichen Bedingungen stand und daß man unter fünfundzwanzig Jahrhunderten Geschichte höchstens fünf fände, die für die Wissenschaft fruchtbringend waren. Schließlich wiederholt er unzählige

Male, daß die Zeit einem Fluß gleiche, der nur die aufgeblasenen und leichten Dinge bis zu uns gebracht habe, während die schweren und soliden untergegangen seien.

Die Epoche, die den Zusammenbruch der aristotelischen und ptolemäischen Weltansicht erlebte, die Verbreitung und Konsolidierung der astronomischen Revolution, die Geburt des Kulturrelativismus, die Einführung der Dimension ›Zeit‹ in die Erwägung der Naturvorgänge, stellte sich in der Tat nicht als Zeit der beruhigenden Sicherheiten dar. Ich habe mich in den letzten fünfzehn Jahren hauptsächlich mit den Verteidigungsmechanismen beschäftigt, die von 1650 an bis um 1750 aktiviert wurden, um der Idee einer unendlichen Ausdehnung der Vergangenheit zu begegnen. Die Menschen zur Zeit eines Robert Hooke glaubten, eine Vergangenheit von etwa sechstausend Jahren hinter sich zu haben. Zur Zeit Kants war man sich einer Vergangenheit von mehreren Millionen Jahren bewußt. Man hat viel über die Kopernikanische Revolution als Symbol einer radikalen Veränderung der Stellung des Menschen im Universum geschrieben. Doch ein Unterschied besteht nicht nur darin, im Zentrum oder an der Peripherie des Kosmos zu leben, sondern auch darin, in einer Gegenwart zu leben, die relativ nah an den Ursprüngen ist, oder in einer Gegenwart, hinter der sich – um ein Wort des Conte di Buffon zu gebrauchen – »der dunkle Abgrund« einer unendlichen Zeit erstreckt. Bilder und Metaphern sind selten Zufallsprodukte, und dunkle Abgründe erregen in der Regel Furcht.

Die zerbröckelte Welt

Es ist angebracht, sich zunächst des Themas der Unsicherheit und der Verlorenheit gegenüber dem Zusammenbruch der bekannten (und darum beruhigenden) Vorstellungen vom physischen Universum zu erinnern. Symbol dieser Gefühle sind die – oft zitierten – Verse John Donnes geworden, geschrieben im Jahr 1611, ein Jahr nach der Publikation des *Siderius Nuncius* von Galileo Galilei:

And new Philosophy calls all in doubt,
The Element of Fire is quite put out;
The sun is lost, and th'earth, and no mans wit
Can well direct him where to looke for it.
And freely men confesse that this world's spent,
When in the Planets, and the Firmament

They seek so many new; they see that this
 Is crumbled out again to his Atomies.
 'Tis all in peeces, all cohaerence gone;
 All just supply, and all Relation:
 Prince, Subject, Father, Son, are things forgot,
 For every man alone thinkes he hath got
 To be a Phoenix . . .

Die antiken Philosophen haben von einer Welt gesprochen, die nicht mehr existiert. Die Suche nach Neuem in den Himmeln und das, was Galilei *gesehen* hat (die Mondgebirge, die neuen Sterne, die Sonnenflecken), stürzen nicht nur ein astronomisches System in die Krise. Es verhindert auch, Doktrinen aufrechtzuerhalten wie die von der Trennung zwischen Himmlischem und Irdischem, von der Distinktion zwischen der Unverderblichkeit und Unveränderbarkeit des Himmels und der Verderblichkeit und Veränderbarkeit der Erde. Im Universum gibt es keine unveränderlichen und ewigen Realitäten mehr. Wechsel, Veränderlichkeit, Alterung und Verderblichkeit gelten für alles Existierende. »When we look for incorruption in the heavens«, hatte Sir Thomas Browne geschrieben, »we find they are but like the Earth.« Altern, Wandel und Verderblichkeit gelten nicht nur für den Menschen und die Erde, sondern für das gesamte Universum.

In Donnes Versen befindet sich die ganze Welt in Auflösung, sie ist zu Ende, gleichsam zurückgekehrt zum vormaligen Chaos, sie ist erneut »in ihre Atome zerbröckelt«. Und das betrifft nicht nur die Sterne. Konsequenzen für die Wahl politischer, moralischer und zwischenmenschlicher Werte folgen. In einer veränderlichen Welt ohne Zentrum konfigurieren sich auch die Beziehungen zwischen Untergebenem und Herrscher, zwischen Vater und Sohn neu. Das, was Donne am stärksten irritiert (und was sowohl Marjorie Nicolson als auch Hiram Haydn hervorgehoben haben), ist nicht so sehr der Umstand, daß die Erde von ihrer zentralen Position im Universum entthront ist, sondern der Verlust *eines* Zentrums des Universums, dessen Zerbröckeln, das Verschwinden der »Kohärenz«.

Die »revolutionären kosmographischen Thesen«, auf die Arthur O. Lovejoy vor nunmehr dreißig Jahren als auf die Charakteristika einer veränderten Welt-Anschauung hinwies, sind in der einzigartigen Mischung von lukrezianischen, kopernikanischen, neoplatonischen und hermetischen Themen zu suchen, die für Palingenius, Nikolaus

von Cues und Bruno kennzeichnend war. Einige der Thesen und Doktrinen des Cusaners, die Bruno *nach* der Kopernikanischen Revolution wieder aufgriff, hatten dazu beigetragen, die Idee in Umlauf zu bringen, daß der Kosmos auch *kein* harmonisches, geordnetes und kohärentes System sein könnte.

Die kosmische Unordnung

Die Idee der Ordnung der Welt, ihrer Harmonie und ihrer vollkommenen Proportionen, war traditionell mit der Vorstellung eines *endlichen* Universums gekoppelt. Aus relativistischen Behauptungen, aus der These von der Mobilität der Erde, aus der Aufhebung der Unterscheidung des Universums in supra- und sublunare Sphäre konnten jedoch kosmologische Schlußfolgerungen gezogen werden, die geeignet waren, nicht nur das aristotelische und ptolemäische Universum in Frage zu stellen, sondern selbst die Idee, das Universum habe eine *Form* und könne infolgedessen als *System* interpretiert werden.

Gerade diese Möglichkeit beunruhigte im Jahre 1612 die Spekulationen des Francis Bacon. Konnte die Behauptung von der Unendlichkeit des Universums, verbunden mit den Unsicherheiten der Astronomie, deren Reduktion auf reine Mathematik und ihr Verzicht, sich weiterhin als Physik zu präsentieren, nicht dazu führen, die Idee des *Systems der Welt* anzuzweifeln oder gar aufzugeben? Konnte all das nicht dazu führen, das Universum als fragmentarisches und ungeordnetes Zusammenspiel von im Raum verstreuten Kugeln zu konzipieren, ohne jeglichen Bezugspunkt oder Form oder gemeinsames System? (Works, III, S. 741)

Aber auch die Thesen des Vitalismus der magisch-hermetischen Tradition, der die Himmelskörper als beseelte Lebewesen ansah, trugen zur Zerstörung eines geordneten, auf unveränderliche Gesetze gegründeten Universums bei. Wenn die Sterne, wie Francesco Patrizi es wollte, tatsächlich ›göttliche Lebewesen‹ sind, begabt mit Geist und Intelligenz, wenn sie in einem ›flüssigen‹ (und sphärenlosen) Himmel ›fliegen‹ wie ›ein Schwarm Kraniche‹, wenn ihre Bewegungen also dem Muster eines Tierrudels folgen, dann gibt es auch keine Veranlassung mehr, Kalküle und Modelle aufzustellen, Messungen vorzunehmen, kurz, ›den Schein zu retten‹. Das, was *erscheint* (wenn wir zum Beispiel einen Schwarm Kraniche fliegen sehen), ist das, was realiter

geschieht. Thesen dieser Art, die im Jahre 1591 mit Nachdruck vorgetragen werden, wird sich Kepler aufs heftigste widersetzen. Auf Modelle, Messungen, Kalküle, auf geometrische Figuren müsse man rekurrieren, um die Regularität und die scheinbaren Irregularitäten der Himmelsbewegungen zu erklären. Gesetze und Regeln müssen jenseits der scheinbaren Unordnung und jenseits dessen, was sich den Sinnen unmittelbar darstellt, gesucht werden. Die Astronomie setze zwar die Schau voraus, erschöpfe sich aber nicht in ihr; sie bestehe nicht darin, den Himmel zu betrachten. Es gebe einige, schreibt Kepler im Jahre 1603, die »Mühe, Arbeit, Erfahrung und die Wissenschaft von zweitausend Jahren verachten und eine Art Astronomie wiederauferstehen lassen wollen, die auf eine Erklärung der Gründe verzichtet, sich allein der Anschauung anvertraut und geometrische und mathematische Erklärungen ablehnt«. Diese, so schließt Kepler in ungewöhnlich zornigem Ton, »delirieren entweder oder sind, wie dieser Patrizi, Beute einer Form hellen Wahnsinns« (Werke, XIV, S. 431).

Bruno hatte eine klare Unterscheidung zwischen dem *Universum* und den *Welten* gemacht. Von einem *System der Welt* zu sprechen, heiße nicht, vom *Universum als System* zu sprechen. Die Astronomie als Wissenschaft von der Welt ist legitim und möglich, insoweit sie in den Bereich unserer sinnlichen Anschauung fällt. Jenseits dessen erstreckt sich ein unendliches Universum, das jene »großen Tiere«, die wir Sterne nennen, und eine unendliche Vielzahl von Welten enthält. Dieses Universum hat weder Dimensionen noch Maße, weder Form noch Gestalt. Von ihm, das gleichzeitig uniform und formlos, das weder harmonisch noch geordnet ist, läßt sich keineswegs ein *System* angeben.

In der leidenschaftlichen *Apologia pro Galileo* (1616), geschrieben im Kerker, in dem er seit 1599 begraben war, insistiert Tommaso Campanella auf der entscheidenden Differenz zwischen der Annahme der Existenz mehrerer Welten, die koordiniert ein einheitliches System bilden, und der Annahme einer Pluralität von Welten, die unkoordiniert in einem unendlichen Raum verstreut sind. Die Behauptungen Galileis, erklärt Tommaso, dürfen nicht mit denen Demokrits und Epikurs verwechselt werden: »Mehrere unkoordinierte Welten anzunehmen, die eine einzige konstituieren, wie dies Demokrit und Epikur taten, ist ein Verstoß gegen den Glauben, weil sich

daraus ergibt, daß die Welten sich zufällig und ohne den ordnenden Eingriff Gottes formieren. Jedoch viele kleinere Systeme inmitten eines größten zu konzipieren, das gemäß des göttlichen Geistes geordnet ist, widerspricht nicht der Heiligen Schrift, sondern nur dem Aristoteles.« Galilei, so wiederholt er wenig später, »non plures mundos, sed plura systemata detegit, ordinata ad unum« (Campanella, 1968, S. 50–51).

Wie Kopernikus, wie Kepler und wie Tycho Brahe hatte auch Galilei an der Vorstellung von einem geordneten Universum als unitärem System, als Ausdruck göttlicher Ordnung, festgehalten: »Ich sage, daß ich mit dem, was er [Aristoteles] bis hierher gesagt hat, übereinstimme und nehme an, daß die Welt ein mit allen Dimensionen begabter Körper und vollkommen ist; und ich füge hinzu, daß sie als solcher notwendigerweise durchgängig geordnet ist, das heißt, ihre Teile sind untereinander in höchster und vollkommener Ordnung angeordnet« (Opere, VII, S. 55–56).

Der Übergang von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum glich also nicht – oder zumindest nicht immer – einer bejubelten Entdeckung des Neuen oder einer aufregenden intellektuellen Reise. Mit der für ihn charakteristischen mitleidslosen Offenheit sich selbst gegenüber spricht Kepler von der Angst und der Unruhe hinsichtlich der Möglichkeit, daß das Universum tatsächlich unstrukturiert ist, wie Giordano Bruno es gedacht hatte: »Dieser Gedanke birgt einen geheimen und verborgenen Schrecken in sich: man fühlt sich verloren in dieser Unermeßlichkeit, der alle Grenzen und jedes Zentrum fehlen und in der es folglich keinen determinierten Ort gibt« (Opera, II, S. 688).

Eine Welt im Zusammenbruch

Eine mächtige Analogie – zwischen dem Leben des einzelnen und dem der menschlichen Gattung – durchzieht, von Augustinus bis in unsere Tage, die gesamte Kultur des Westens. Kindheit, Jugend, Reife und Alter kennzeichnen nicht nur das Leben der einzelnen, sondern die Geschichte der menschlichen Gattung und die Geschichte der Welt. Auf diese Analogie, als einer fundamentalen Voraussetzung und einem gemeinsamen Paradigma, beziehen sich sowohl die Theoretiker des Fortschritts als auch die Fürsprecher eines unaufhörlichen Alterns der Zivilisation und der Natur.

Eine ungeordnete und zentrumslose Welt ist nicht notwendigerweise eine Welt in progressiver Dekadenz. Aber die Vorstellung von der ›zerbröckelten Welt‹ läßt sich leicht in diese Analogie einfügen. In der langen Diskussion, die von der Mitte des siebzehnten bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts in Europa über die Natur der Geschichte und der Zeit geführt wurde, waren die Reflexionen über die ›unermessliche Vergangenheit‹ der Ägypter und der Chinesen direkt mit der Erörterung über das Werden der Natur und die Geschichte der Erde verbunden. Die sogenannte ›Entdeckung der Zeit‹ manifestierte sich auf zwei verschiedenen Gebieten: auf dem der Geologie (auf dem der ›Muscheln‹, wie Voltaire sagen wird) und auf dem der Beschäftigung mit den frühesten Zeiten der menschlichen Geschichte, mit den barbarischen oder gar bestialischen Ursprüngen des Menschen, mit den ersten Formen der Schrift, mit den Mythen und den Märchen.

Auf der Basis dessen, was in der Gegenwart ist, die Dinge der Vergangenheit beschreiben, die Werke der Natur und die des Menschen; in den Texten und in den Mythen, in den Schichten der Erde und in den Fossilien die Vergangenheit lesen; über die Formation dieser Schichten, über die Veränderungen der Kontinente und der Meere, über die Ursprünge der Zivilisation, über die großen Völkerwanderungen, über die ersten Formen der Herrschaft über die Natur Hypothesen aufzustellen und diese mit den biblischen Geschichten und der heiligen Geschichte des jüdischen Volkes in Einklang zu bringen: um diese Themen aufzugreifen und sie zu diskutieren, konnte man verschiedene Wege einschlagen, sich auf unterschiedliche Positionen beziehen und mehrere Stränge der kulturellen Erbschaft in Anspruch nehmen. Es war möglich, sich auf Epikur und Lukrez zu berufen, auf Descartes und den Ursprung seiner imaginären Welt, oder sich auch energisch von der Doktrin des zufälligen Zusammenstreffens der Atome oder von der allgemeinen These der Ewigkeit der Welt zu distanzieren.

Die *Telluria theoria sacra* von Thomas Burnet, einem Schüler Cudworths am Christ College in Cambridge und Briefpartner Newtons, wurde 1680 in London publiziert. Die erste Auflage, die zwei Bücher umfaßte, wurde 1684 ins Englische übersetzt; die zweite lateinische Edition, jetzt auf vier Bücher angewachsen, erschien 1684, auch sie wurde 1690–91 ins Englische übersetzt. Burnets Theorie der Erde war ›heilig‹ insofern sie, wie es das Vorwort erklärt, sich nicht

damit begnüge, die ›gemeine Physiologie‹ zu betrachten, sondern sich vornahm, jene *miores vicissitudines* zu untersuchen, von denen die Heilige Schrift spricht und die gleichsam die Angelpunkte der Vorsehung sind. Die vergangenen Zustände der Erde sind das Paradies und die Sintflut, die zukünftigen der Weltbrand und das neue Paradies. Burnet lehnt, wie viele seiner Zeitgenossen, die These von der Ewigkeit der Welt explizit ab und versucht, sich im Innern der traditionellen Chronologie zu bewegen. Hinsichtlich des Problems der Sintflut versucht er, eine rational zufriedenstellende Lösung zu finden. In dieser Perspektive beruft er sich auf Descartes und auf die Ähnlichkeit seiner eigenen Hypothese mit der cartesianischen: »Der bedeutendste Philosoph unseres Jahrhunderts, René Descartes, hat sich einer der meinen ähnlichen Hypothese bedient, um das Aussehen und die Phänomene der Erde in ihrem gegenwärtigen Zustand zu erklären.«

Der Glaube an die Sintflut bringt, vom physikalischen Standpunkt aus gesehen, eine Reihe ernster Schwierigkeiten mit sich. Wie kann man an die Sintflut glauben, wo doch, im gegenwärtigen Zustand der Welt, keine hinreichende Menge Wassers auf der Erde ist, die ein solches Phänomen erklären könnte? Um die Gipfel der höchsten Berge zu bedecken, bedürfte es des Wassers von sechs oder sieben Ozeanen. Aus welcher Quelle oder aus welchen Behältern könnte eine solch enorme Quantität Flüssigkeit geschöpft worden sein? Muß man die Schaffung neuer Materie von Gottes Hand annehmen? Oder hat Gott etwa diese neue Materie erst geschaffen, um sie daraufhin zu zerstören? Burnet ist sich der Existenz einer weiten freigeistigen Tradition bewußt, die versucht hat, diese Schwierigkeiten zu umgehen oder sich ihrer zu bedienen, um die Universalität der Sintflut zu negieren und sie auf eine lokale Episode zu reduzieren, die nur das jüdische Volk interessiert habe: Burnet jedoch weist die Thesen der Freidenker zurück und versucht, den universalen Charakter der Sintflut zu bewahren. Um die Katastrophe zu erklären, scheint es ihm notwendig, die cartesianischen Hypothesen zu akzeptieren: also anzunehmen, daß die Form der Erde in vorsintflutlicher Zeit von der gegenwärtigen verschieden war; zu versichern, daß die Erde, wie die heiligen Autoritäten und die heidnischen Quellen übereinstimmend bezeugen, aus dem Chaos entstanden ist. Unter diesem Begriff versteht Burnet »die Materie der Himmel und der Erde ohne jede Ordnung und Form,

im Zustand einer flüssigen Masse, in der die Materialien und die Ingredienzien aller Körper vorhanden sind, jedoch konfus gemischt untereinander«. Das göttliche Wort verwandelt dieses Chaos in eine Welt: Die schweren Teile fallen gemäß einer abnehmenden Ordnung der spezifischen Gewichte auf das Zentrum zu; aufeinandergepreßt konstituieren sie den innersten Kern der Erde. Der Rest der Masse verteilt sich, nach demselben Prinzip der Schwerkraft, auf einen flüssigen und einen ätherischen oder ›flüchtigen‹ Körper.

Eine »Masse von geschmolzener Materie, nicht geschieden und flüssig, aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt«, hat sich nach diesem Muster organisiert, um schließlich einen gigantischen Körper hervorzubringen, dessen Struktur die eines Eis wiederholt. Das Dotter ist das innere Feuer. Um es herum liegt eine große flüssige Masse (»der Abgrund oder die Masse des Wassers«), deren äußere Oberfläche von einer öligen Schicht umzogen ist. Bevor der Prozeß der Formation der Welt seine volle Stabilität gefunden hat, ist die Luft noch voller Partikel aus Staub oder anderer terrestrischer Materie. Wenn diese auf das Zentrum zu fallen, mischen sie sich mit der öligen Materie, die nun die Oberfläche des Wassers bildet. Auf diese Weise entsteht eine platte Kruste, gänzlich ohne Falten und Gebirge, die sich allmählich unter dem Einfluß der Sonne erhärtet. Diese glatte, perfekte Oberfläche, wo die Luft immer ruhig und heiter und ohne jene unvorhersehbaren Bewegungen ist, die von den Gebirgen und den Winden hervorgerufen werden, fällt, als Ganzes, mit dem irdischen Paradies zusammen. In dieser Welt, die bewohnt war, lebte die vorsintflutliche Menschheit, einfach, rein, unschuldig.

Eine universale und schreckliche Katastrophe transformierte dieses sphärische Paradies in die jetzige Welt, die unregelmäßig, faltig und verzerrt ist, die große flüssige Flächen, Kontinente mit gegliederten Küsten und willkürlich aus dem Meer herausragende Inseln aufweist. Die Hitze und die folgende Expansion der vom flüssigen Inneren erzeugten Dämpfe bewirkten allmählich eine zunehmende Verbreiterung der Kruste. Klüfte öffneten sich, und ein gigantisches Erdbeben spaltete die Oberfläche der Erde. Auf den Riß der Oberfläche folgte der Austritt der inneren Dämpfe, die sich an den Polen kondensierten und als enorme Wasserfälle auf den Äquator zustürzten; die Gebirge, die Schluchten und die Grotten bildeten sich, die Erdachse wurde verschoben.

Die streng cartesianische und mechanistische Anlage der Konstruktion Burnets erschütterte so (mehr noch als die Werke von Niels Steensen und Robert Hooke) die alte Vorstellung von der absoluten Stabilität und Perfektion der fundamentalen Strukturen der natürlichen Welt: der Sterne und Gebirge, der Ozeane und Lebewesen.

Viele Menschen, hatte Agostino Scilla geschrieben, verstehen es nicht, die Objekte der Natur als *Dokumente* einer Geschichte der Natur zu *sehen*. Dies gilt sicherlich nicht für Burnet: »Ich neigte zur Kontemplation der Natur, fand Freude darin, die Ursachen und Wirkungen und die gegenseitige Abhängigkeit der Dinge zu untersuchen, und ich glaube, immer ein besonderes Interesse daran gehabt zu haben, *rückwärts* auf die Quellen und Ursprünge der Dinge zu schauen.«

Wir müssen *mutare theatrum*, uns eine von der uns bekannten unterschiedliche Welt vorstellen, die Ideen von den ewigen Strukturen fahren lassen und versuchen, die Charakteristika eines Universums zu bestimmen, das sich von dem, in dem wir heute leben, unterscheidet: »Die Form und die Lage der Erde in ihrem gegenwärtigen Zustand sind wohlbekannt. Unser Globus, unterteilt in Wasser und Erde, ist zerklüftet, gebirgig, unregelmäßig und hohl, wie eine gespaltene und zerstörte Masse. Das ist der Zustand unseres Aufenthaltsortes und hier verbringen wir unsere kurze und mühevollte Existenz. Versuchen wir nun, das Theater zu wechseln und versuche, dir ein Bühnenbild und Rollen vorzustellen, das dem jetzigen genau entgegengesetzt ist: einen unzerstörten Erdkreis ohne Unterbrechungen, ohne Meere und Strudel, glatt und überall eben, ohne Berge, Klippen, Höhlen und Hohlräume . . . Das ist die ursprüngliche Erde, oder vielmehr ihr Bild.«

Wie schon Robert Hooke, so erscheinen auch Burnet die Berge und Felsen, die Inseln und Grotten als Trümmer einer fernen Vergangenheit, die man rekonstruieren muß und der gegenüber dasselbe Verhalten gefordert ist wie von einem Historiker, der den Resten einer uralten Zivilisation gegenübersteht. Die Gebirge der Erde sind »große Trümmer und verstreute Brocken«. Sie »zeigen die Größe der Natur ebenso, wie die antiken Tempel und die römischen Amphitheater die Größe dieses Volkes zeigen«.

Auch die »Entdeckung der Zeit« in der Geschichte der Natur führte zur Krise des traditionellen Bildes von der Perfektion des Universums.

Ordnung, Schönheit und Proportion, die am Anfang der Welt liegen und das Werk Gottes reflektieren, werden zwar nicht negiert, aber sozusagen *zeitlich zurückversetzt*, projiziert in eine Welt, die verschieden ist von der, in der der Mensch lebt und in der er seine Geschichte gemacht hat. Die Welt nach der Katastrophe ist ohne Ordnung und Proportion, eine Art *neues Chaos*. Darum »scheint es vernünftig zu glauben, daß sie kein Werk der Natur nach deren erster Intention und erstem Modell ist, sondern daß sie das Resultat geborstener und zerstreuter Materialien ist«. Der Mond, durchs Fernrohr betrachtet, ist unregelmäßig und zerklüftet, die Welt erscheint als »verstreute und konfuse Ansammlung von Körpern«. Beide sind »Bilder und Gemälde einer großen Ruine, sie zeigen eine Welt, die in Trümmern liegt«.

Die Trümmer und die große Ruine werden zu einer Art metaphysischem Leitmotiv, das dem Werk Burnets einen einzigartigen Reiz verleiht und das, mit der Behauptung einer zukünftigen Katastrophe, auch den Menschen und seine Geschichte mit einbezieht. Alles das, was wir als großartig bewundert und verehrt haben, ist dazu bestimmt, im Nichts zu verschwinden. Wo werden die großen Weltreiche und die großen Städte mit den Monumenten des Ruhmes sein? Selbst das ewige Rom, die Herrscherin der Welt, wird von der Oberfläche der Erde verschwinden und in ein ewiges Vergessen sinken. Die kalte Todesschönheit der Ruinen, die nicht Angst und Schrecken hervorrufen, sondern den Sinn für die Flüchtigkeit und Fragilität des menschlichen Schicksals wecken; der gleichzeitig furchterregende und majestätische Anblick der Bergketten, die, aus den ersten gewaltigen Erdbeben entstanden, doch dazu bestimmt sind, eines Tages zu verschwinden: diese beiden Themen, die in der Kultur des Barock und der Neogotik so große Resonanz finden sollten, erscheinen schon mit aller Macht im Werke Burnets. Die Vorstellung von der Harmonie und Schönheit der Welt wird auf der einen Seite von dem ambivalenten Gefühl für eine Geschichte ersetzt, die sich unaufhaltsam auf ihre vollständige Aufzehrung zubewegt; auf der anderen Seite erstarkt die Idee, daß die Natur ein für unsere Auffassungskraft zu großes Schauspiel bietet, daß sie mit ihrem »Exzeß« unseren Geist überwältigt, daß sie den Charakter des »Sublimen« hat: »Die größten Gegenstände der Natur sind, so meine ich, für die Betrachtung die angenehmsten. Nach dem Gewölbe des Himmels und jenen grenzenlosen Regionen, die die Sterne bewohnen, gibt es nichts, das ich mit

größerer Freude betrachte als das weite Meer und die Gebirge des Himmels. In ihrem Anblick ist etwas Erhabenes und Imponierendes, das dem Geist große Gedanken und große Leidenschaften eingibt. Zu solcher Gelegenheit werden wir natürlich dazu bewegt, an Gott und seine Größe zu denken. Alle Dinge, die in sich auch nur den Schein der Unendlichkeit tragen, wie dies bei allen Dingen der Fall ist, die zu groß für unsere Auffassungskraft sind, erfüllen und überwältigen den Geist mit ihrem Exzeß und bringen uns zu einer angenehmen Art von Staunen und Bewunderung.«

Wie Marjorie Nicolson scharfsinnig gezeigt hat, konzipierte Burnet seine ›Heilige Theorie der Erde‹ als nutzbringenden Beitrag für die Naturwissenschaft und die Theologie; er hatte sicher nicht damit gerechnet, daß sein Werk sich auch einen Platz in der Geschichte der Ästhetik erobern würde. Die Thematik der ›Ruine‹ jedoch, die in der Kultur des siebzehnten Jahrhunderts eine zentrale Rolle spielte und die sich mit der Idee vom Altern der Welt und ihrem allmählichen Verfall verband, findet in der *Telluris theoria sacra* einen wichtigen und präzisen Bezugspunkt. Die Geburt einer neuen Geologie fiel mit der Geburt einer neuen Ästhetik zusammen: die Themen der ›Reduktion auf Nichts‹, der Vielfalt der Natur, der Kunstwerke und der Mühen des Menschen, das Motiv der fernen Katastrophe verbanden sich mit dem Bild einer Welt, die nicht die beste aller möglichen, nicht der Spiegel der göttlichen Weisheit, sondern eine Art ›verlorenes Paradies‹ ist, Resultat eines langsamen, aber unaufhaltsamen Prozesses des Niedergangs und des Verfalls.

Der zweite Teil von Burnets *Theoria* wurde nach der ›Glorious Revolution‹ publiziert, die von vielen Zeitgenossen als apokalyptisches Ereignis interpretiert wurde. Die Verknüpfung von Chiliasmus und Wissenschaft, die Margaret C. Jacob so erfolgreich studiert hat, zeigt sich auch für die Diskussion über die Zeit und über die Erde als wichtige Perspektive. 1675 war in Amsterdam die *Lux in tenebris* von Comenius erschienen. Zwischen 1680 und 1689 werden die *Apocalypsis Apocalypseos* von Henry More, die Abhandlung über den Chiliasmus von John Evelyn und das *Judgement of God* von Drue Cressner publiziert. Als hugenottischer Flüchtling denunziert Pierre Jurieu den französischen König als Inkarnation der Bestie (*New System of Apocalypse*, 1688). Der politische Chiliasmus der anglikanischen Kirche übt auch auf Burnet tiefen Eindruck aus: »Wie kann man auf

eine Welt vertrauen, die hinfällig und vergänglich ist und die im Laufe von einem oder zwei Jahrhunderten zu Staub und Asche verfallen wird? . . . Das Zeitalter, in dem wir leben, ist von der Heiligen Schrift mit dem Terminus *tempora novissima* bedacht worden, und das scheint zu meinen, daß es das letzte Zeitalter der Welt ist . . . Aber das Millennium oder das Reich Christi, wie es die Propheten beschrieben haben, ist ein so neues Zeitalter, daß es nicht vor dem Ende der Welt kommen wird . . . Vernünftigerweise muß man schließen, daß dazu nicht mehr als fünfhundert Jahre fehlen.«

Das Verschwinden einer Welt

Im Laufe der Wissenschaftlichen Revolution verschwanden die kristallinen Sphären und die perfekten Zirkel vom Himmel. Die Kreise oder Sphären, an die die Sterne ›tamquam nodi in tabula‹ angeheftet waren, wurden zu Umlaufbahnen. Mit einer tausendjährigen Tradition brechend, begann Kepler nicht über Kreise, sondern über Ellipsen zu theoretisieren. Auch der Himmel wurde zum Schauplatz von Veränderung und Korruption. Die Geschichte der Erde konnte als Prozeß der Dekadenz erscheinen. Die letzten tausend Jahre, hatte Luther behauptet, würden sich nicht vollenden. Wie Majorie Nicolson vor vielen Jahren geschrieben hat, sollte sich diese Prophezeiung tatsächlich *bewahrheiten*. Der Kosmos des Aristoteles, des Augustinus, Dantes und Shakespeares war in der Tat für immer verschwunden. An seine Stelle war ein anderer Kosmos gerückt, ohne ›Nabel‹ und ohne Zentrum, unendlich in Raum und Zeit.

Zu Kants Zeiten waren die Millionen Jahre des Universums schon ein Gemeinplatz. Aus dem ›dunklen Abgrund‹, von dem Buffon gesprochen hatte, wurde eine Geschichte gezeichnet. In Kants Perspektive umfaßte diese Geschichte »Millionen, und ganze Gebirge von Millionen Jahrhunderten . . ., binnen welchen immer neue Welten und Weltordnungen nacheinander, in denen entfernten Weiten von dem Mittelpunkte der Natur, sich bilden . . .« (Werke I, S. 335). Für lange Zeit hatte der Mensch sich im Zentrum eines endlichen Universums gewöhnt, umgeben vom Fixsternhimmel ›wie von einem Hemd oder einem Umhang‹ (wie Kepler es formulierte), geschaffen mit der Zeit für seine ausschließliche Nutznießung. Er sah sich als Bewohner der unveränderten Erde seit der Schöpfung. Er glaubte, Beherrscher einer Natur zu sein, die nicht vor ihm, sondern mit ihm

geschaffen wurde. Er hatte sich eine Geschichte von wenigen tausend Jahren konstruiert und die Menschheit und die Zivilisation mit den Völkern des Nahen Ostens, mit Griechenland und Rom, mit Europa identifiziert. Die Wissenschaftliche Revolution brachte eine weit weniger narzißtische und weit dramatischere Version der Natur, des Menschen und der Zeit hervor.

Die Epoche zwischen Kopernikus und Newton war, wie jede Epoche der menschlichen Geschichte, eine Zeit tiefer Krisen und erschütterter Sicherheiten. Bacon und Newton sprachen von der Natur als von einem Labyrinth, in dem man sich versuchsweise, im Vertrauen auf einen dünnen Faden, vorwärts bewegen kann; und von einem grenzenlosen Ozean, an dessen Ufern die Menschen wie kleine Kinder mit Muscheln spielen. Viele, nicht nur Bacon, hatten das Gefühl, auf einer Schiffsreise durch schwierige und unbekannte Meere zu sein, um einen unbekanntem Kontinent zu erforschen. Vielleicht sollten auch wir, die wir in einer Zeit leben, die sich in der Dekadenz gefällt, uns auf einige dieser Texte besinnen. Auch wenn von dem neuen Kontinent »eine Luft mit nur schwacher Hoffnung herüberweht, haben wir entschieden, den Versuch dennoch zu wagen, wenn wir nicht feige sein wollen« (Bacon, Works, III, S. 617).

Auch vor uns stehen schwierige Aufgaben, und aus der Zukunft kommen nur schwache Gründe zur Hoffnung. Und wie zur Zeit des Lord Chancellor, ist auch heute die Versuchung zur Feigheit groß.

Literatur

- Bacon, Francis, *Works*, ed. by R. L. Ellis, J. Spedding, D. D. Heath, London, 1887–1892, vol 7.
- Campanella, Tommaso, *Apologia di Galilei*, a cura di L. Firpo, Torino, 1968.
- Donne, John, *The first Anniversary*, S. 205–219, in: *Complete poetry and selected prose*, ed. by J. Hayward, Bloomsbury, 1929.
- Freund, Julien, *La décadence*, Paris 1984.
- Galilei, Galileo, *Opere*, Firenze 1829–1839.
- Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuovo Mondo*, Milano 1983.
- Hill, Christopher, *The Antichrist in seventeenth century England*, London 1971.
- Jacob, Margaret, C., *Millenarism and science in the late seventeenth century*, in: »Journal of the history of ideas«, XXXVII (1976), S. 335–341.
- Jacob, Margaret, C., *The Newtonians and the English Revolution*, Hassocks 1976.

- Kant, Immanuel, *Werke in zwölf Bänden*, hg. von W. Weischedel, Frankfurt/M. 1960.
- Kepler, Johannes, *Gesammelte Werke*, München 1938–1959, vol. 18.
- Kepler, Johannes, *Opera omnia*, Frankfurt/Erlangen 1858–1871.
- Koyré, Alexandre, *From the closed world to the infinite universe*, Baltimore 1957.
- Lovejoy, Arthur, O., *The great chain of being*, Cambridge (Mass.) 1957.
- Nicolson, Marjorie, *The breaking of the circle*, New York 1960.
- Nicolson, Marjorie, *Mountain gloom and mountain glory: the development of the aesthetics of infinite*, New York 1959.
- Rossi, Paolo, *Sulle origini dell'idea di progresso*, in: *Immagini della scienza*, Roma 1977, S. 15–70.
- Rossi, Paolo, *Hermeticism, rationality and the scientific revolution*, in: M. L. Righini Bonelli and W. Shea (eds.), *Reason, experiment, and mysticism in the scientific revolution*, New York 1975, S. 247–74.
- Rossi, Paolo, *Francesco Patrizi: heavenly spheres and flocks of cranes*, in: »Boston Studies in the Philosophy of Science«, XLVII (1980), S. 363–88.
- Rossi, Paolo, *The dark abyss of time: the history of the earth and the history of Nations from Hooke to Vico*, Chicago 1984.
- Scilla, Agostino, *La vana speculazione disingannata dal senso*, Roma 1670.
- Tuveson, Ernest Lee, *Millenium and Utopia*, New York, 1964.

Remo Bodei

Zeit gewinnen

Entwicklung und Auflösung sozialer Systeme in der Kultur des späten 19. Jahrhunderts

Ich werde im folgenden einen besonderen Fall des Alterns der Zeit betrachten, der das Europa des ausgehenden 19. Jahrhunderts, auch auf der Ebene der gesellschaftlichen Einbildungskraft, beschäftigt hat: die Angst vor der Stagnation und dem Tod der sozialen Systeme auf Grund des Erscheinens der Massen auf der politischen Szene; eine Bedrohung, die plastisch in den Worten Jakob Burckhardts ausgedrückt ist: »Ich kenne die Geschichte zu gut, um mir vom Despotismus der Masse etwas anderes zu erwarten als eine zukünftige Tyrannei, die das Ende der Geschichte bedeuten wird.«¹ Durch die Extrapolation einiger wissenschaftlicher Fakten werde ich die Wurzeln dieser Angst vor dem Untergang sozialer Systeme freizulegen versuchen, um zu zeigen, welche theoretischen und politischen Strategien eingesetzt wurden, um der drohenden Gefahr zu begegnen und um Zeit angesichts eines Zusammenbruchs zu gewinnen, der in der nahen oder nächsten Zukunft unausweichlich zu sein schien:

Ich schlage einen zwar unebenen, jedoch interessanten Weg vor, der von der Physiologie und der Psychopathologie zur Massenpsychologie und deren Applikation im Bereich der Politik führt. Wir wollen ihn schnell, gewissermaßen in Eilmärschen zurücklegen.

Der entfernte Ursprungsort der Massenpsychologie – vor allem in Frankreich, das sie in Italien stärker an das Strafrecht gebunden ist – ist die Physiologie, genauer: die Zytologie. Mit Matthias Jacob Schleidens und Theodor Schwanns Entdeckung der Zelle als fundamentaler Einheit des Organismus und Rudolf Virchows Behauptung, daß jede Zelle aus einer anderen Zelle entstehe, wird die Zelltheorie zum einflußreichsten Erklärungsmodell für die Phänomene des Lebens. Dabei werden zwei Fragen mit besonderer Insistenz erhoben: Wie ist der Übergang von einzelligen zu mehrzelligen Organismen zu verstehen? Wie koordinieren und verbinden sich in mehrzelligen Organismen die Zellen untereinander? Sehr bald schon überschreiten diese Fragen die Sphäre der Physiologie, um in analoger Weise auch in anderen Wissens- und Wissenschaftsbereichen behandelt zu werden:

Der Übergang von einzelligen zu mehrzelligen Organismen wird nun als *Entwicklung* vom Einfachen zum Komplexen, vom Homogenen zum Heterogenen interpretiert. Da jedoch der Gleichgewichtszustand der Verbindungen instabil ist, wird ein Organismus um so stärker von der *Auflösung* bedroht, je komplexer und differenzierter er ist. Auflösung und Labilität sind, auch nach Spencer, das Schicksal sowohl der Organismen als auch der komplexen menschlichen Gesellschaften.² Wenn ein Organismus oder eine Gesellschaft sich vor Herausforderungen gestellt sehen, denen sie nicht durch einen Zuwachs an evolutiver Differenzierung begegnen können, wenn sie nicht in der Lage sind, eine höhere Stufe von Komplexität zu erreichen, dann kehren sie – da Stillstand ausgeschlossen ist – um, lösen sich in einfachere und primitivere Aggregatzustände auf. Entwicklung und Auflösung sind komplementäre Termini: jeder Organismus, jede Gesellschaft, die nicht mehr in der Lage ist, sich zu entwickeln, ist dazu verurteilt, in vormals schon überwundene Stadien zu regredieren.

Gerade das Auftauchen der Massen auf der politischen Szene repräsentiert, auf der Ebene der gesellschaftlichen Entwicklung, eine solche dramatische Herausforderung. Wird nicht rechtzeitig eine adäquate Lösung für die damit verbundenen neuen Probleme gefunden, dann riskiert die moderne Gesellschaft ihren Zusammenbruch, ihr Ende, und zwar nicht durch eine Revolution, die ja den Übergang von einem Produktionsverhältnis in ein anderes bedeutete, sondern durch eine langsame Stagnation und den Ruin aller Klassen.

Im Gebiet der Physiologie stellt sich der Übergang vom Einfachen zum Komplexen als die Zunahme der Koordination der verschiedenen Zellen dar, die schrittweise ihrer Unabhängigkeit beraubt und einem zentralen Kommando unterstellt werden. Die Zellen als *Individuen* gehen so in komplexeren Organismen auf.³ Noch bevor es der Politik gelingt, ausgewählte Resultate der Physiologie zu verwerten, wird die juristische und politische Terminologie in der Physiologie verwandt. Die Macht der einzelnen Zellen wird – so heißt es – zugunsten eines ›hegemonen‹ Zentrums ›konfisziert‹, dem die Koordination der Pluralität der Zellen, die sich in ›Kolonien‹ vereinigen, auferlegt ist.⁴ Dies gilt nicht nur für die einzelnen Organismen, sondern auch für Lebewesen, die in Gruppen leben, z. B. die Korallpolypen. Diesen Tierchen wurde das zweifelhafte Glück zuteil, für einige Jahrzehnte zum vielfach verwendeten Paradigma zu werden.⁵

In ihm, und in mehreren nachfolgenden Werken wird gezeigt, wie jedes einzelne Individuum der Kolonie auf sich selbst verzichtet und seine rudimentären ›Bewußtseinsfunktionen‹ an ein Koordinationssystem ›delegiert‹, das die einzelnen Organismen transzendiert. Auf diese Weise wird ein Kollektivbewußtsein als ›tout de coalition‹ erzeugt, das aus der Aggregation einer Vielheit von Bewußtseinen resultiert, die auf ihre Souveränität verzichtet und sich unter die Protektion und Kontrolle eines zentralen Organismus begeben haben. Wenn dieses Schema auf die Humanpsychologie übertragen wird – wie es bald darauf durch Théodule Ribot und Alfred Binet geschehen wird⁶ –, so ergeben sich Einsichten, die eine jahrtausendealte religiöse, philosophische und psychologische Tradition in Frage stellen. Das Ich, die Seele, das Bewußtsein sind nun nicht mehr eine monolithische Einheit, eine einfache Substanz, sie werden zu einem instabilen Aggregat, zu einem Archipel von Bewußtseinspolen, ›îlots de conscience‹, zu einer ›conscience de coalition‹, die der der Korallpolypen ähnelt. Das Bewußtsein der Individuen, die psychologisch als normal gelten, ist nur das stärkste, nicht das einzige. Seine Hegemonie basiert auf einer Koalition, auf einem System von Allianzen und Gleichgewichtszuständen, die psychisch, nicht natürlich konstruiert sind und ständig Energie verbrauchen. Weil jedoch das jeweils Neuere und Komplexere in der Entwicklung der Spezies auch das Labilere ist, wird das Koalitionsbewußtsein, so es nicht in der Lage ist, bestimmte Stufen höherer Komplexität zu erreichen, von Auflösung bedroht. Wo es nicht progredieren kann, kehrt es zu elementareren Organisationsstufen zurück; was phylogenetisch oder ontogenetisch atavistischer oder älter ist, erweist sich im Vergleich zu Jüngerem als unerschütterlicher, felsenhafter. Darum wird die Hirnrinde (die eine phylogenetisch rezente Errungenschaft ist und in der die höheren Vermögen wie die Intelligenz, das Gedächtnis und der Wille situiert sind) als erste in ihrer Funktionstüchtigkeit getroffen. So entstehen die Krankheiten der Persönlichkeit, des Willens und des Gedächtnisses; das Bewußtsein spaltet sich in unabhängige, kontrastierende Einheiten. Die Gesamtheit der Koalition zerbröckelt: das hegemoniale Bewußtsein wird zur Abdankung gezwungen, die partialen Bewußtseine erreichen wieder ihre Autonomie. So entstehen die Geisteskrankheiten, vergleichbar etwa mit einer Restauration der feudalen Anarchie, die von einer Zentralgewalt entmachtet worden war, die

sich jedoch als regierungsunfähig erwiesen hat. Die implizite Delegation wird zurückgenommen, ein archaischeres System kehrt zurück. In pathologischen Begriffen wohnt man hier der Entstehung von Bewußtseinspaltungen bei, durch die sich in einem Individuum mehrere Persönlichkeiten gleichzeitig oder alternierend bilden. Das stärkste Bewußtsein, das ja nicht das einzige war, ist geschwächt und erloschen; die partiellen Persönlichkeiten, Willen oder Gedächtnisse sind nicht mehr in der Lage, als Alliierte zusammenzuleben. Der psychische Apparat ›alteriert‹ und zerspringt in Fragmente, die nicht mehr fähig sind, interne Delegationen an das System vorzunehmen oder hierarchische Koalitionen zu bilden. Beginnend mit Taine insiziert die französische Kultur auf dem Faktum der Fragilität des Ichs, dessen Situation mit der eines antiken Sklaven verglichen wird, der die Zirkusarena voller, müder und satter, aber immer noch gefährlicher Löwen und Tiger durchqueren mußte, und zwar mit einem Ei in der Hand. Erreichte er das andere Ende, wurde ihm die Freiheit geschenkt.⁷ Ebenso kann das Ich das Ende des Lebensweges intakt erreichen, aber eben nicht notwendigerweise. Es ist ebenso zerbrechlich wie das Ei, das der Sklave in der Hand hält.

Auch bei Nietzsche ist die Problematik der Pluralität des Ichs mit dieser physiologischen und psychologischen Tradition verbunden.⁸ Das Ego ist »eine Mehrheit von personenartigen Kräften, von denen bald diese, bald jene im Vordergrund steht«⁹, das Bewußtsein ist aus einer Vielheit von Bewußtseinen gebildet¹⁰, wie auch der Leib im Zarathustra I »eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Herde und ein Hirt« ist und in ›Jenseits von Gut und Böse‹ ein »Gesellschaftsbau vieler Seelen«.¹¹ Ebenso ist der Mensch »eine Vielheit von ›Willen zur Macht‹: jeder mit einer Vielheit von Ausdrucksmitteln und Formen«.¹² Im Unterschied zu den oben vorgestellten Positionen sind für Nietzsche die besten, die lebenskräftigsten Menschen jedoch die, die am besten in der Lage sind, den Konflikt spielerisch zu akzeptieren und die Pluralität von Willen zur Macht nicht einer rigiden und mortifizierenden Einheit unterwerfen. An der Spitze des Leibes als Sozietät steht kein »absoluter Monarch«, sondern eine anonyme und variable Kraft, »das centrale Schwergewicht . . . etwas Wandelbares«.¹³ Das Bewußtsein ist hier weniger das Resultat relativ stabilen Gleichgewichts, sondern einer ständigen Verschiebung des Schwerpunkts, des sukzessiven Auftauchens von

»personenartigen Kräften«. Das hieße, daß die Bewußtseinspaltungen oder die Vorherrschaft von Krankheiten im Körper weniger einem Zustand der Anarchie als vielmehr einer häufigen und plötzlichen Verschiebung des Schwerpunkts entspräche. Diese und die komplementäre Situation der Verhärtung des Körpers und der Seele scheint vor allem der psychischen und physischen Struktur des Massenindividuums zu gleichen, das nur Herde und nicht *gleichzeitig* Herde und Hirte seiner selbst zu sein weiß, Pluralität und sich erneuerndes Gleichgewicht der Dissonanzen und des Streifens der Teile. Wie die Rede Zarathustras ›Von tausend und einem Ziele‹ darüber hinaus zeigt, ist die Lust und Neigung der Menschen zur Herde älter und also mächtiger als diejenige, die sie für das Ich verspüren.

Für diejenigen, denen es nicht gelungen ist, die eigene Koalition des Bewußtseins relativ stabil zu erhalten, scheint die einzige Heilungsmöglichkeit – dies zeigten die Experimente von Charcot, Bernheim und Janet – darin zu bestehen, sich in die Hände einer externen, hegemonischen Persönlichkeit, eines separaten Anziehungspunktes, eines Hypnotiseurs oder Arztes zu begeben, der nicht nur mehr weiß, sondern auch seinen Willen aufzwingt.

Der Führer, der *meneur des foules*, wird von der entstehenden Massenpsychologie analog dem Arzt-Hypnotiseur konzipiert. Er wendet auf das koloniale Bewußtsein der Masse, das, verglichen mit den isolierten Individuen, auf eine primitivere Phase regrediert ist, Methoden der Suggestion und der Heilung der *maladies de la personnalité* an. Einen Hinweis auf die Übertragung dieser Schemata läßt sich in der Dankbarkeit sehen, mit der sowohl Le Bon als auch Sorel die Arbeiten Ribots erwähnen. Der pathologische Zustand der Gesellschaft kann überwunden werden, wenn sich die Eliten der notwendigen Methoden bewußt werden, mit denen eine drohende Herrschaft der Massen abgewendet werden kann. Die geeignete Antwort auf eine solche Herausforderung besteht nicht darin, die Sphäre der politischen Repräsentanz zu erweitern, etwa durch die Ausdehnung des Wahlrechts auf die Massen oder ihre Beteiligung an politischen Entscheidungen; sie besteht vielmehr darin, die Massen durch die Schaffung sozialer Mythen in einem präpolitischen Zustand zu halten, in einem Zustand, in dem sie im politischen Leben nur indirekt, als manövrierbare Masse, die nicht autonom entscheidet, Bedeutung hat. Darum

muß, nach Sorel, die produzierende Klasse das Parlament und die Parteien ablehnen und auf der ökonomisch-korporativen Stufe des Syndikats verharren. Für die Theoretiker der Massenpsychologie spielen in analoger Weise die Massen grundsätzlich die Rolle der Unterstützung und des Resonanzbodens für die Entscheidungen, die die Führer oder die Eliten getroffen haben. Im ersten Fall führt die Ablehnung politischer Repräsentanz zum Anspruch auf größtmögliche Autonomie der arbeitenden Klasse (die Betonung liegt auf der Masse); im zweiten Fall führt sie zur vollständigen Unterordnung der Massen unter eine externe Führerschaft (die Betonung liegt auf den Führern oder Eliten). In beiden Fällen wird die in der politischen Repräsentanz ausgedrückte Kontinuität zwischen Basis und Spitze der Politik zerstört; zwischen ihnen besteht keine andere Kommunikationsform als eine mythische Sprache oder die emotionale Mobilisierung. Nur auf der Ebene der Eliten kann die Sprache einer entzauberten Vernunft, einer neuen Staatsraison gesprochen werden.

Die Massenpsychologie und der revolutionäre Syndikalismus Sorels entwickeln sich so aus einer gemeinsamen Wurzel. Beide lehnen, wenn auch in unterschiedlichem Maße, die politischen Repräsentanzen und die parlamentarische Demokratie ab, um entweder die ›meneurs des foules‹ oder aber die direkte, spontane und gewaltsame Aktion der sozialen Klassen, besonders der ›Produzentenklasse‹, zu favorisieren. Beide versuchen, die politischen Institutionen und das Vertrauen in rationale Argumentation bei der Entscheidungsfindung durch Versammlungen von großen Menschenmassen zu ersetzen, die unter dem Eindruck von Emotionen und Mythen agieren. Von der Repräsentanz zum charismatischen politischen Führer, vom Parlament zur Straße, vom rationalen Denken zum Mythos: das scheint die Parabel der politischen Repräsentanz zu sein. Zumindest auf der Ebene der Imagination kehrt sich damit ein langer Prozeß um, der die ›Demokratie der Modernen‹ langsam dazu gebracht hatte, die reguläre Vertretung der Interessen und die öffentliche Diskussion der politischen Entscheidungen gegenüber den Praktiken des Absolutismus mit seinen unsichtbaren und unkontrollierbaren Entscheidungen zu privilegieren. Doch auch eine philosophische und ethische Tradition scheint sich umzukehren, die seit dem 17. Jahrhundert darauf abgezielt hatte, dem rationalen Individuum die Attribute eines politisch aktiven Subjekts zuzusprechen, das, von persönlichen Abhängig-

keiten frei, in der Lage ist, direkt oder indirekt am politischen Leben teilzunehmen, seine Gründe gegen ungerechtfertigte Privilegien geltend zu machen und das Pro und Contra einer jeden Entscheidung zu erwägen. Für die Massen beginnt nun die Epoche der bewußten wissenschaftlichen Manipulation und des Anspruches seitens der Eliten auf das Recht, unabhängig von jedem Mandat der Mehrheit und einer allgemeingültigen Rationalität regieren zu dürfen.

Individuelle Autonomie ist nur wenigen vorbehalten. Jeder hat das eigene Bewußtsein den Standards seiner Herkunftsklasse anzugleichen oder sich zu entscheiden, ob er Herdentier oder Führer, Instrument oder Schöpfer von politischen Mythen sein will. Die Ablehnung der politischen Repräsentanz und der Praktiken der rationalen Konsensbildung führt zu zwei divergierenden Positionen: die Theoretiker der Massenpsychologie, wie Le Bon, unterstreichen die Trennung zwischen den Massen und den Führern sowie die Verlängerung der hierarchischen Skala und den Einsatz von Mythen und Emotionen zur Durchsetzung der Ziele einer von den Massen losgelösten Elite; Sorel versucht, die sozialen Klassen kompakter zu machen und, mit Hilfe von Mythen der Spaltung, den Tonus des Klassenkampfes zu erhöhen. Beide wollen verhindern, daß die Abmilderung der Konflikte (durch die Verbreitung der demokratischen Ideale der Gleichheit und Brüderlichkeit) zum Nieder- und Untergang der gesamten modernen Zivilisation, zum Ruin sämtlicher Klassen führt.

Um den Sinn dieser Positionen und ihre Bedeutung für die totalitären Massenregimes unseres Jahrhunderts zu begreifen, müssen folgende Punkte geklärt werden: die gemeinsame Wurzel der Thesen der Massenpsychologie und des ›Spontaneismus‹ Sorels; die Bedeutung des modernen politischen Mythos in bezug auf die Trennung zwischen Masse und Elite vor dem Hintergrund der Ablehnung der politischen Repräsentanz und des rationalen Konsensus.

Der sogenannte ›Spontaneismus‹ Sorels basiert auf der Ablehnung der politischen Repräsentanz, weil diese die Aufgabe hat, zwischen den Konflikten und Interessen zu vermitteln. Genau diese Vermittlung will Sorel verhindern, insofern sie eine Gewalt filtrierte und bremst, die die entscheidende Aufgabe hat, den Tonus des Klassenkampfes zu erhöhen und so die Stagnation und den Tod der Zivilisation aufzuhalten. Gegen die Idee der Repräsentanz spricht nicht nur die Korruption der herrschenden Schichten oder die Polemik gegen

den Opportunismus der sozialistischen Parlamentarier (die vielen, von Le Bons ›*Psychologie du Socialisme*‹ bis zu Pareto, gemeinsam ist), sondern vor allem Sorels Hauptvorwurf: die Repräsentanz ist nicht vereinbar mit dem ›Geist der Spaltung‹, den Sorel zwischen den Klassen säen will. Die gesellschaftliche Totalität, die auf der Ebene der Politik und des Staates nur fälschlicherweise existiert, soll in antagonistische Elemente gespalten werden. Es sei nebenbei bemerkt, daß Sorel die Marxsche Theorie an einem entscheidenden Punkt umkehrt, insofern er eine Dialektik des reinen Widerspruches vorschlägt. Für Hegel, aber auch für Marx war der dialektische Widerspruch unauflösbar an die Vermittlung gebunden. Bei Sorel jedoch verschwindet die Vermittlung, und der Widerspruch selbst wird künstlich: er muß in die Realität eingeführt werden mit Hilfe der moralischen Spannkraft, der Kampf- und Opferbereitschaft derjenigen, die sich der vorherrschenden Tendenz zur Übereinkunft, zum Kompromiß zwischen den Klassen widersetzen.

Wie die Theoretiker der Massenpsychologie und viele Zeitgenossen, so fürchtet auch Sorel die Stagnation als Vorspiel der Auflösung, den mittelmäßigen Kompromiß als Unterdrückung der evolutiven Energien, die die Entwicklung einer höheren zivilisatorischen Stufe verhindert. Die Widersprüche, die Spannungen und sozialen Unterschiede, die vom Mythos künstlich in die Gesellschaft eingeführt werden, bilden für Sorel die wirksamste Strategie gegen das Altern der sozialen Systeme. Man muß den spontanen Ablauf der Ereignisse forcieren (*forcer*), um die gewünschte soziale Auseinandersetzung zu produzieren. Wie Sorel erklärt, wenn er über Lenin sagt, daß dieser »ebenso wie Peter der Große die Geschichte forcieren will«, möchte er den Terminus ›*forcer*‹ verstanden wissen »ganz so, wie ihn die Gärtner gebrauchen«. ¹⁴ Die Geschichte forcieren heißt, die sozialen Konflikte im Treibhaus des Mythos zur schnellen Reife zu bringen. Daraus folgt eine klare anti-darwinistische Tendenz, insofern in den Geschichtsverlauf eine künstliche Auslese eingeführt wird, eine Spezifikation und ›*diremption*‹ der Menschen auf der Grundlage von willentlichen Entscheidungen.

Diese Furcht vor der Stagnation transferiert einige Implikationen des zweiten Prinzips der Thermodynamik auf die gesellschaftspolitische Ebene. Dieses wird interpretiert als spontane Tendenz zum Anwachsen der Entropie und zum Tod des Systems. In einer Gesell-

schaft ist es jedoch möglich, zugunsten einer künstlichen Wiederherstellung des Ungleichgewichts, das ein Synonym für Leben ist, zu intervenieren. In der Tat neigen alle modernen entwickelten Gesellschaften zur Nivellierung und Mediokrität, zur Eliminierung der Differenzen, Widersprüche und Konflikte, wodurch jedes Werden, jede Veränderung und Evolution verhindert wird. Damit entsteht das Risiko einer absoluten Immobilität, einer irreversiblen Homöostasis, wie ja auch die Flüssigkeit in einem System kommunizierender Röhren zum Gleichgewicht kommt. Die parlamentarische Demokratie, der Sozialismus und – hinsichtlich seiner Langzeiteffekte – auch das Christentum werden angeklagt als Kräfte der Nivellierung und der Dekadenz, weil sie, mit Hilfe der Ideale der Gleichheit, Brüderlichkeit, Gerechtigkeit oder Nächstenliebe, der Gesellschaft und dem Bewußtsein den Sinn für die Positivität der Konflikte und Widersprüche austreiben. So verflachen und nivellieren sie alle Menschen, reduzieren sie auf die Verfassung einer Tierhorde, machen sie zu einer Herde ohne Hirten. Die Demokratie und der Reformsozialismus tendieren zur Herrschaft des Amorphen, zur institutionalisierten Mediokrität, sie wollen die schöpferische Gewalt der Widersprüche, die Triebkraft der Entwicklung zügeln. Die Demokratie und der Sozialismus basieren auf dem Neid und dem Ressentiment der Schwachen. Diese wecken das Bedürfnis nach Gleichheit, ohne es jedoch befriedigen zu können, da sich die faktischen Ungleichheiten trotz der Proklamation der gleichen Rechte und Möglichkeiten aller Bürger fortsetzen. Wie schon Tocqueville in »*La démocratie en Amérique*« und in »*Ancien régime et la Révolution*« gezeigt hatte, steigert sich der Neid in dem Maße, wie die Gleichheit wächst: solange die sozialen Unterschiede groß sind, werden sie kaum wahrgenommen; sobald sie sich jedoch verringern, beginnt jeder sich zu fragen, aufgrund welcher merkwürdigen und ungerechten Privilegien der andere, der doch wie ich ist, viel mächtiger, reicher, gesunder oder glücklicher ist als ich. Die Ungleichheit erscheint als eine Kränkung, der nicht abzuhelfen ist. So entsteht das Ressentiment, eine Mischung aus Rachsucht und Einsicht in die eigene Machtlosigkeit, ein Wille zur Verneinung des Lebens und zur Selbstvergiftung der Seele, eine permanente Verzerrung der Werte und des moralischen Urteils.¹⁵ Das Herdenbewußtsein der Masse hält – nach einem Diktum Nietzsches in *Menschliches-Allzumenschliches* – das ›Null-Sein‹ für eine Tugend und toleriert

darum nichts, das sich über das Mittelmaß erhebt. Die Gleichheit, die den Argwohn aller gegen alle voraussetzt, führt, vor allem in den Demokratien, zur Negation jeder hierarchischen Überlegenheit unter den Menschen und zur Degradation der Starken und Besseren auf das Null-Niveau der Herde.

Politisch gesehen dient die politische Repräsentanz dem Vorhaben der Abstumpfung der Konflikte und der Schaffung einer politischen Schicht, die auf einem höheren Niveau die Mittelmäßigkeit der Masse reproduziert. Darum muß sie abgelehnt oder kann, wie bei Nietzsche, nur als Mittel akzeptiert werden, das den Prozeß der Dekadenz vollendet: Nietzsche weiß gut, daß eine regressive Transformation, eine reine Restauration, nicht möglich ist: »Aber es steht niemandem frei, Krebs zu sein. Es hilft nichts: man muß vorwärts, will sagen *Schritt für Schritt weiter in der décadence* (– dies meine Definition des modernen ›Fortschritts‹ . . .). Man kann diese Entwicklung *hemmen* und durch Hemmung die Entartung selber stauen, aufsammeln, vehementer und *plötzlicher* machen: mehr kann man nicht. –«¹⁶

Die diffuse Furcht vor der Stagnation wird eingedämmt und bekämpft durch die Ausarbeitung neuer Strategien, mit deren Hilfe mächtige Differenzen ins Innere der Gesellschaft eingeführt werden sollen. Diese Projekte können entweder durch die Wiederaufnahme des Klassenkampfes realisiert werden, indem ein Abgrund zwischen Proletariat und Bürgertum gesetzt wird (dies ist die Lösung Sorels), oder aber durch die Festsetzung der Distanz zwischen herrschenden und untergeordneten Gruppen, zwischen Führern und Mitläufern; damit wird dekretiert, daß die politischen Eliten die Avantgarde der Masse sind, somit weiter sehen können als diese und keiner besonderen Ermächtigung und Kontrolle der Basis bedürfen. Die Fundamentalstrategie gründet sich folglich auf der Trennung von Elite und Masse; dies kann jedoch auf zwei verschiedene Weisen ins Werk gesetzt werden, entweder zugunsten der Eliten oder zugunsten der Massen, entweder durch die Eliminierung der Eliten oder durch die Erhöhung der Eliten und die Erniedrigung der Massen. Nebenbei gesagt wird auch Gramscis Position im Rahmen der Versuche, diesen Bruch zu heilen, besser verständlich.

Es darf nicht übersehen werden, daß der Widerspruch und der Konflikt künstlich eingeführt werden, durch den Bezug auf Mythen, auf Illusionen und auf den ›Willen zum Glauben‹. Bekanntlich hatte

Hegel den Krieg mit einem Wind verglichen, der die Völker, ungleich den Wassern in einem Sumpf, daran hindert, zu verfaulen. Er meinte jedoch, daß der Konflikt und der Widerspruch in die Bewegung der Sache selbst, in die Geschichte und die tatsächliche Realität eingeschrieben seien. Mit Sorel (und mit Nietzsche) beginnt dieses Vertrauen zu schwinden und mit ihm die Hypothese, das Denken habe eine mit der Realität isomorphe Struktur und spiegele also die Bewegung und die Widersprüche wider. Die Idee, daß die menschliche Praxis objektiven Prozessen nur sekundieren könne, da diese sich ohnehin autonom durchsetzen, wird von der Hypothese abgelöst, daß es keine ontologische Verbindung von Denken und Welt gibt und daß nur die Mythen des Willens (der Wille zur Macht, der Wille zum Kampf, der Wille zum Glauben) der Realität einen Sinn geben können, den sie selbst nicht hat. Man soll keine Angst haben, Angst einzuflößen, da man so die eigenen Feinde härter und motivierter zur Auseinandersetzung macht, deren man bedarf, um den Regreß zu vermeiden: *ex inimicis salus*.

Nach Sorel hat ein Mythos nur Bedeutung, wenn er funktioniert, wenn er Wirkung zeitigt; er ist weder wahr noch falsch. Seit dem Aufsatz *L'ancienne et la nouvelle métaphysique* (1894) entwirft er ein Konzept, nach dem der Mythos, in der ›neuen Metaphysik‹ des modernen Zeitalters, wie eine Maschine wirkt, die die unbewußten Energien und Emotionen der Menschen einfängt und in immer neuen Kombinationen artikuliert. Der Mythos ist nicht an eine Prüfung der Realität oder an logische Kohärenz gebunden, sondern an eine phantastische Realität, an die Rücksichtnahme auf die Wünsche, die Leidenschaften, die Hoffnungen und Kämpfe der Menge: »Die Menschen, die an großen sozialen Bewegungen teilnehmen, stellen sich ihre zukünftigen Aktionen immer als Schlacht dar, in der die eigene Sache schließlich triumphieren wird. Ich schlage vor, solche Konstruktionen ›Mythen‹ zu nennen, und ihr Verständnis ist von großer Bedeutung für den Historiker: in diesem Sinne ist der Generalstreik der Syndikalistinnen oder die katastrophische Revolution von Marx ein Mythos (. . .) Ich wollte zeigen, daß es absurd ist, diese imaginären Gebilde zu analysieren, so wie man ein Ding in seine Elemente zerlegt; daß man sie vielmehr in ihrer Gesamtheit als historische Energien auffassen muß; und daß man sich vor allem davor hüten muß, die vollendeten Tatsachen mit den phantastischen Repräsentationen zu konfrontieren, die sich vor der Aktion gebildet haben.«¹⁷

Die Mythen entziehen sich so prinzipiell jeder Diskussion über ihre Wahrheit oder Durchführbarkeit. Sie sind imaginäre Gebilde, die den Individuen und Gruppen erlauben, aus den tiefen und spontanen Schichten des psychischen Lebens zu schöpfen, bis zu jenem ›kreativen Bewußtsein‹ hinabzusteigen, das, wie Vico sagt, als Wurzel ›phantastische Welten‹ hat, die poetische, produktive und prälogische Phantasie.¹⁸ Im Unterschied zu den Utopien, die eine Aktion auf die Zukunft verschieben, ermöglichen die Mythen den Menschen unmittelbar, »sich auf die Zerstörung alles Existierenden vorzubereiten«.¹⁹ Die Rückkehr zum Primat der ›bewegten und verwirrten Seele‹ über den Geist, der klare und distinkte Ideen erfaßt, ist somit für Sorel eine Voraussetzung für die Entwicklung der Gesellschaft.

Doch während Sorel den Mythos als gewalttätige und direkte Aktion versteht, die auf die schöpferische Zerstörung des Bestehenden zielt, so benutzen die Theoretiker der Massenpsychologie ihn in entgegengesetztem Sinn. Für sie – und besonders für Le Bon – ist die Masse radikal konservativ: »Es ist ein schwerer psychologischer Fehler, zu glauben, daß in der Masse revolutionäre Instinkte vorherrschen. Dieses Fehlurteil kann nur entstehen, weil die Masse gewalttätig ist. Die Ausbrüche von Revolte und Zerstörung sind jedoch immer sehr ephemer. Die Masse ist zu sehr vom Unbewußten geleitet und folglich zu sehr einer jahrhundertalten Erbschaft unterworfen, um nicht äußerst konservativ zu sein. Allein gelassen, verliert sie bald die Lust an der Unordnung und schickt sich instinktiv in die Knechtschaft.«²⁰ Die Masse begehrt nichts anderes, als an etwas Elementares glauben zu können, an Erzählungen, die der Primitivität jenes kollektiven und kolonialen Bewußtseins, das sich im Zusammenschluß vieler Individuen zu einer Masse bildet, angepaßt sind: »Nur durch den Umstand, daß ein Mensch einer Masse angehört, steigt er viele Stufen in der Zivilisation herab.«²¹ Nur Bilder und Mythen (als Systeme von Bildern) sind in der Lage, auf die Masse einzuwirken und ihr Verhalten zu bestimmen. Auf ihnen basiert die Gesamtheit der Überzeugungen, die die einzelnen und die Masse zur Handlung motivieren. Eine aufklärerische Einstellung, die die unbegründeten Illusionen und Überzeugungen zu zerstören sucht, steht am Anfang der Herrschaft der Masse, des anmaßenden Willens der Herdenmenschen, am politischen Leben teilzunehmen, gleichberechtigt mit den traditionellen Eliten und Führern diskutieren zu wollen oder sie

zumindest durch Wahlen und Ermächtigungen zu widerrufbaren und kontrollierbaren Entscheidungen zu zwingen. Dieses Verhalten ist verderblich, insofern es in das politische Leben eine unerträgliche Rate von Entropie einbringt. Es kommt vielmehr darauf an, zu verstehen, daß die Illusionen notwendig sind, daß es Aufgabe der Politik und der »großen Führer« ist, »Vertrauen in ein Werk, in eine Person, in eine Idee« zu wecken.²² Auch die Revolutionen sind kein Triumph der Vernunft über Privilegien und Obskurantismus. Sie sind vielmehr ein Zeichen, daß bestimmte Überzeugungen, bestimmte Formen des Willens zum Glauben sich erschöpft haben und durch andere ersetzt werden müssen: »Revolutionen, die ausbrechen, sind in Wirklichkeit Überzeugungen, die schwinden.«²³ Die Mythen haben deshalb die Aufgabe, entweder bedrohte Überzeugungen zu konsolidieren, oder neuen Glauben zu wecken, wo der alte unhaltbar geworden ist; sie sollen Pattsituationen überwinden und Dynamik und Entwicklung in eine träge soziale Struktur bringen.

Der *meneur des foules* steht nicht einfach in der cäsaristischen Tradition des 19. Jahrhunderts, als Schiedsrichter zwischen antagonistischen politischen Blöcken mit gleichem Macht- und Zerstörungspotential.²⁴ Er ist vor allem ein Schöpfer von Mythen, ein politischer Geschichtenerfinder, der in der Lage ist, die durch die Regression der Masse freiwerdenden Energien von außen zu nutzen und sie auf Ziele zu richten, die das bestehende Gleichgewicht zerstören und künstliche Konflikte und Spannungen hervorrufen. Seine Fähigkeit besteht darin, sich der Bindungsenergien, die durch das Auseinanderbrechen früherer Aggregate disponibel geworden sind, zu bedienen und zur Konstruktion neuer Formen der sozialen oder personalen Organisation überzugehen, die auf der Bestärkung des Glaubens an einen Führer als monolithisches ordnendes Zentrum basiert, das nicht mehr dem Verfall ausgesetzt ist (der, wie man sagt, mit einem »eisernen Willen« begabt ist). Er hat es verstanden, sich im Innern der *décadence*, des Bruchstückhaften, des Unorganischen und Kranken, des Verweichlichten und Alten, zu bewegen. Eben darum weiß er mit der Verherrlichung der kompakten Totalität (Totalitarismus), der Dauer (tausendjähriges Reich), der Gesundheit, der Männlichkeit und der Jugend zu regieren. Max Nordau hat die psychologische Situation des *fin de siècle* bildlich kondensiert zur »ohnmächtigen Verzweiflung eines Kranken, der weiß, daß er inmitten der Natur, die ihn blühend und unendlich erhaben

überleben wird, sterben muß; (. . .) es ist der Neid eines alten Lüstlings, reich, aber gebrechlich, der sieht, wie sich ein junges Liebespaar in einen stillen Winkel des Waldes zurückzieht²⁵; dagegen könnte man das Verhalten der totalitären Massenregimes als den Versuch beschreiben, der Masse die Überzeugung zu vermitteln, sie sei die einzige Kraft, die die Dekadenz, die Krankheit und das Altern der sozialen Systeme aufhalten könne. Die Degeneration, die auf der Ebene der Gattung das Äquivalent zur Desintegration der personalen Identität ist, kann aufgehalten und sogar überwunden werden, wenn es der demiurgischen Macht des Führers gelingt, zentrierte, gesunde, männliche, willensstarke, fanatische, gehorsame und kampfbereite Persönlichkeiten zu formen. In der Sprache Adornos: es muß ihm gelingen, den »psychologischen Einzelhandel« des Individuums durch eine Art Supermarkt des Bewußtseins zu ersetzen, der von anonymen, unkontrollierbaren und dem einzelnen fremden Kräften dirigiert wird. Das Paradox, aber auch die originale politische Lösung, die aus dieser Option entspringt, besteht darin, die Regression zum Fortschritt zu benutzen. Die Desintegration wird nicht durch neue politische oder psychische Synthesen, die auf dem Zusammenspiel der Parteien basieren, aufgefangen oder überwunden; sie bleibt in ihrem ganzen Umfang erhalten, wird aber, sei es durch Überzeugung, sei es durch Gewalt, einem externen synthetischen Pol hierarchisch unterworfen: dem Führer, dessen Autorität dadurch garantiert wird, daß seine Handlungen weder zur Diskussion noch zur Kontrolle stehen. Dieser verdoppelt sich in eine externe institutionelle Figur, um den sich die Organisation des Staates dreht, und in eine interiorisierte Figur, die sich als psychische Kontrollinstanz, als Ideal-Ich oder als bedrohliche Präsenz in den intimsten Sphären der Persönlichkeit einnistet.

Das Neue bedient sich so doppelsinnig des Alten, das Moderne des Archaischen, der Fortschritt des Rückschritts, die Jugend des Alters, die Zukunft der Vergangenheit. Dennoch bleiben die Neuheit, die Modernität, der Fortschritt und die Zukunft von ihrem Ursprung und von den Kompromissen gezeichnet, die sie mit Werten und Lebensformen eingegangen sind, die sich ihrer als Energiepotentiale für die eigene Entwicklung bedient haben. Die neue Jugend behauptet sich in der Tat durch veraltete Künstlichkeit, durch Betrug und durch vorbedachte (und nicht spontane) Gewalt, durch eine organisierte Barbarei. *Le mort saisit le vif?*

Auch die Zeit kann sich nicht absolut verjüngen, auch auf sie wartet am Ende der Tod. Nicht einmal das von den Nationalsozialisten beschworene Tausendjährige Reich ist ewig. Denn es bezieht sich auf ein altes Vorbild (Apokalypse des Joh. 20, 1–6), auf die tausend Jahre Gerechtigkeit und Glück, die der Ankunft des Antichristen und dem Ende der Welt vorausgehen. Das neue Pathos der Organisation, der Ordnung und der Hierarchie bilden das Gegenmittel gegen die drohende Gefahr der Dekadenz. Trotzdem können sie die Zeit der Destruktion, der Entropie, des katastrophischen Endes der menschlichen Geschichte auf der Erde nicht aufhalten. Man kann nur Zeit gewinnen angesichts der unausweichlichen *anihilatio mundi*.

Doch es gibt noch eine andere Strategie, privater, unsicherer und weniger für die Menge geeignet: sie besteht darin, mit Hilfe neuer philosophischer, literarischer oder politischer Mythen einen Ausweg aus der Zeit zu simulieren und, konkurrierend mit religiösen Vorstellungen, die Idee einer Ewigkeit in der Welt plausibel zu machen. Die Wiederaufnahme eines zyklischen Modells der Zeit – durch Blanqui²⁶ und durch Nietzsche – und die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist nicht nur eine Aufnahme pythagoreischer und stoischer Traditionen. Es handelt sich vielmehr um einen modernen, theoretischen Vorstoß, um der Auflösung der Persönlichkeit, der Kultur und der Erfahrung Einhalt zu gebieten. Es ist, als wolle man das Gewesene durch die Anbindung an die Wiederholung auf sich selbst, auf eine vielfältige Einheit, die sich ständig ändert und auflöst, beziehen. Die zersetzenden Kräfte können so nicht die Oberhand gewinnen, weil sich die personale Identität zyklisch inmitten der Vielheit und der Auflösung reproduziert. Während die Irreversibilität der Zeit die Erinnerung und die Geschichte zu konstitutiven Elementen des Bewußtseins transformiert, entwertet die Idee der ewigen Wiederkehr die historische Dimension und betont die Bedeutung des Willens für den Zusammenhalt der Persönlichkeit.

Je mehr eine Persönlichkeit oder eine Gesellschaft dem Verfall ausgesetzt ist, desto größer wird das Bedürfnis, sich an stabilen Bezugspunkten zu orientieren, tatsächliche oder vermeintliche Invariablen aufzusuchen. So entstehen Systeme, die den Verlauf der Zeit in Epochen zu zerlegen und die in ihnen stattfindenden Veränderungen zu neutralisieren suchen. So wird die Rekursivität der Zeit und die zirkuläre Identität ihres Inhaltes unterstrichen, bis hin zu der Behaup-

tung, daß das Verstreichen von Zeit nur eine Wiederkehr ist und daß, im Grunde, *eadem sunt omnia semper*. Damit werden die Vergänglichkeit und die Dekadenz zeitweilig ausgeschaltet.

In den letzten zwei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts manifestiert sich das psychologische Bedürfnis, die Zeit und den Verfall des Bewußtseins aufzuhalten, sich selbst zu wiederholen oder zu erneuern, auch im medizinisch-philosophischen und poetischen Diskurs. Die ›Revue de Métaphysique et de Morale‹ publiziert eine Serie von Artikeln über die paramnesia, eine Gedächtnistäuschung, die den Eindruck vermittelt, man habe schon einmal absolut identische Ereignisse erlebt, die Vergangenheit würde also wiederkehren, und man könne tatsächlich zu vormaligen Leben hinabsteigen.²⁷

Die Literatur kennt die diffuse Impression, man habe eine bestimmte Situation schon einmal in gleicher Weise gelebt, eine bestimmte Person schon einmal gesehen, schon einmal, in unvordenklicher Zeit, an einem bestimmten Ort gewesen zu sein. In einem Gedicht Verlaines aus dem Jahr 1884, aus der Sammlung *Jadis et naguère*, wird dieses Gefühl besonders deutlich beschrieben²⁸:

KALEIDOSKOP

IRGENDWO in einer Stadt im Traume
ist es so, als ob man schon gelebt:
einen Augenblick im schwanken Raume –
Sonne da im Nebel, der sich hebt!

Stimme vom Gehölz und Ruf vom Meer!
Wie ein Grund, auf dem du nicht erscheinst;
wie aus langem Schlaf die Wiederkehr
deiner Seele: und nicht mehr wie einst

sind die Dinge an dem magischen Orte,
wo des Abends Orgeln Tänze hämmern,
Katzen in Cafés auf Tischen dämmern,
und Musik durchzieht Gewölb und Pforte.

So beschwerend alles, daß man weint:
Tränen leis an Wangen und Geäder,
schluchzend Lachen im Geknirsch der Räder
und Beschwörung, daß der Tod erscheint;

altes Wort wie ein verwelkter Blumenstrauß!
Das Geräusch der Bälle grell und Schein von Lichtern,
Witwen drängen sich mit kupfernen Gesichtern,
Bäuerinnen, durch der Bummeler Schwarm hinaus,

der da schwatzt mit Kindern, schlimmen Flüchen,
Greisen, wimperlos, von Flechte weiß geschalt,
während drüben in Uringerüchen
eine Volksbelustigung mit Fröschen knallt.

So als träumt man und erwacht des Trugs
und schläft wieder ein und träumt noch immer
von dem gleichen Flor, vom gleichen Schimmer;
Sommer, Gras und Seide eines Bienenflugs.

(Übersetzung von Walter Hasenclever)

Doch bei Verlaine taucht ein Aspekt auf, der in den meist sehr genauen Beschreibungen fehlt, zum Beispiel bei Dickens: »Wir machen alle die Erfahrung dieses Gefühls, das uns zuweilen überkommt und uns glauben macht, daß das, was wir tun und sagen, schon einmal getan und gesagt worden ist, vor langer Zeit; daß wir, in unbestimmten Epochen, von den gleichen Gesichtern, den gleichen Objekten, den gleichen Umständen umgeben waren; daß wir genau wissen, was gleich gesagt werden wird, als ob wir uns plötzlich erinnerten!«²⁹ Verlaine spricht zusätzlich von der Erwartung des Momentes, in dem »die Dinge mehr sie selbst sein werden als vorher«.

Die psychologischen und klinischen Erklärungen versuchen dieses Phänomen auf den Moment zu beziehen, in dem man, mit Staunen und Beunruhigung, die Spaltung der eigenen Persönlichkeit wahrnimmt. Man schaut von außen auf sich selbst, so, als ob man ein anderer wäre, und man erkennt sich als zugleich fremd und identisch. Die entgegengesetzten Eindrücke des *déjà vu* und der vollständigen Neuigkeit sind also insofern komplementär, als sie beide auf Prozesse der Persönlichkeitsverdopplung hinweisen. Die Wiederholung der Vergangenheit und der Eindruck, sich in einer vollkommen neuen Dimension zu befinden, erleichtern beide den Druck der Gegenwart und Bewahren vor vollständiger Auflösung. Die Illusion, ein Ereignis schon einmal gelebt zu haben oder aber im völlig Neuen zu leben, funktioniert wie ein *rêve renversé*, da das Subjekt die Realität für eine Halluzination hält.³⁰ Das Versprechen, daß, in den Worten Verlaines,

les choses seront plus les mêmes qu'autrefois, antwortet einem drängenden Bedürfnis nach Identität. Die sterbende Zeit kann ihre Integrität nicht bewahren, sie spaltet sich in zwei Teile: in die Wiederkunft des Bekannten, in das archaische *déjà vu* und in die Enthüllung einer neuen, utopischen Welt, in das *jamais vu*. Um die Fragmente der Zeit und des Bewußtseins wieder zu verbinden, müßte man einen weiteren theoretischen Schritt machen, nämlich einen *élan vital* oder einen *stream of consciousness* annehmen. Aber das ist eine andere Geschichte.

Anmerkungen

- 1 Vgl. den Briefwechsel von J. Burckhardt.
- 2 Spencer generalisiert seit 1851/52 die Idee von Von Baer, demzufolge sich jeder Organismus von einer homogenen zu einer heterogenen Struktur entwickelt. 1857, mit der Arbeit: *Il progresso: la sua legge e la sua causa*, folgt dann die These von der Instabilität des Homogenen und der Auflösung als Schicksal jeder Evolution. Über diesen Punkt geben die Arbeiten von E. Morselli, *La teoria dell'evoluzione secondo E. Spencer*. Milano 1896 und von M. A. Toscano, *Malgrado la storia. Per una lettura critica di Herbert Spencer*. Milano 1980, S. 61 ff. nur Hinweise. Bemerkenswert sind die anti-evolutionistischen Schlußfolgerungen, die André Lalande in: *La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales*. Paris 1899 und in: *Les illusions évolutionistes*. Paris 1930, zieht. Für eine erste Orientierung dieser Beziehung zwischen Lalande und Spencer vgl. die leider nicht ideologie-freie Arbeit von P. Tort, *La pensée hiérarchique et l'évolution*. Paris 1983, S. 432–522.
- 3 Über die Zelle als »Individuum« vgl. schon M. J. Schleiden, Beiträge zur Phytogenesis. In: *Archiv für Anatomie, Physiologie und wissenschaftliche Medicin*, 1838, S. 137 ff. und Th. Schwann, *Mikroskopische Untersuchungen über die Übereinstimmung in der Struktur und dem Wachstum der Thiere und Pflanzen*. Berlin 1839, S. 2 ff. Erst zu Beginn des nächsten Jahrhunderts wird das Dogma, demzufolge Zellen Individuen sind, die komplexere Organismen durch Aggregation und als Kolonien bilden, angezweifelt. Le Dantec behauptet, daß die Eigenschaft, ein Individuum zu sein, unabhängig von der einfachen oder komplexen Struktur eines Wesens ist, vielmehr von einer erblichen morphologischen Einheit abhängt. Deswegen sei es ein schlechter Witz, den Menschen, der aus x-Trillionen Zellen besteht, mit einem komplexen Wesen aus Trillionen von Protozoen zu vergleichen: »Wenn ein mehrzelliges Lebewesen individualisiert ist, dann gilt es nicht zu fragen, ob es eine Kolonie von Individuen niederen Ranges ist, sondern ob man es als Frucht einer progressiven Individualisierung einer vorgängigen kolonialen Species auffassen kann.« (F. Le Dantec, La

- définition d'individu. In: Revue philosophique XXVI (1901), S. 151–172, zit. S. 171). Für einen Überblick über die Physiologie und die Zytologie des 19. Jahrhunderts vgl. M. Klein, Histoire des origines de la théorie cellulaire. Paris 1936; R. Watermann, Theodor Schwann. Leben und Werk. Düsseldorf 1960; M. Florkin, Naissance et déviation de la théorie cellulaire dans l'œuvre de Theodor Schwann. Paris 1960; G. Canguilhem, La théorie cellulaire. In: La connaissance de la vie. Paris 1967, S. 43–80; W. Coleman, Biology in the Nineteenth Century. Problems of Form, Function and Transformation. Cambridge 1971, bes. S. 16 ff.; The S. Hall, History of General Physiology (1900), Chicago and London 1969, vol. II, S. 178 ff.; H. Grunze, A. I. Spriggs, History of Clinical Citology: A Selection of Documents. Darmstadt ²1983.
- 4 Im Werk des Liberalen Virchow findet sich die Applikation politischer Metaphern, wie der vom Organismus als Gesellschaft bzw. als freier Staat, auf die Naturwissenschaft: »Der *spiritus rector* fehlt; es ist ein freier Staat gleichberechtigter, wenn auch nicht gleichbegabter Einzelwesen, der zusammenhält, weil die einzelnen aufeinander angewiesen sind, und weil gewisse Mittelpunkte der Organisation vorhanden sind, ohne deren Integrität den einzelnen Theilen ihr notwendiger Bedarf an gesundem Ernährungsmaterial nicht zukommen kann« (Cellular-Pathologie. In: Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medicin VIII [1855], S. 25). Pflanzen und Tiere werden bestimmt als »Colonien unbestimmt vieler Elemente«, als »Föderation« und nicht als Einheit der Teile (Alter und neuer Vitalismus. In: op. cit. IX [1856], S. 35; Die Kritiker der Cellularpathologie. In: op. cit. XVIII [1860], S. 9). Vgl. dazu R. G. Mazzolini, Stato e organismo, individui e cellule nell'opera di Rudolf Virchow negli anni 1845–1860. In: Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento / Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient IX (1983), S. 153–293 sowie allgemeiner E. H. Ackerknecht, Rudolf Virchow. Arzt – Politiker – Anthropologe. Stuttgart 1957; G. Mann, Medizinisch-biologische Ideen und Modelle in der Gesellschaftslehre des 19. Jahrhunderts. In: Medizinhistorisches Journal IV (1969), S. 1–23.
- 5 Wie das Buch von Alfred Espinas, Des sociétés animales. Etude de psychologie comparée, Paris 1877, zeigt.
- 6 Théodule Ribot, Les maladies de la mémoire, Les maladies de la volonté, Les maladies personnalité, Paris 1881, 1883 und 1885 und Alfred Binet, Les altérations de la personnalité. Paris 1892. Zu Théodule Ribot und Alfred Binet (sowie zu Pierre Janet), deren Popularität zu ihrer Zeit sich in immens hohen Auflagen ausdrückt, gibt es keine zuverlässige Literatur; vgl. vorläufig R. Lenoir, La psychologie de Ribot et la pensée contemporaine. In: Revue de Métaphysique et de Morale 26 (1919), S. 739–763; L. Dugas, La philosophie de Th. Ribot. Paris 1924; den ihn betreffenden Teil in: H. Misiak & Sexton, History of Psychology: An Overview. New York 1966; F. L. Bertrand, Alfred Binet et son œuvre. Paris 1930; A. Marzi, Alfredo Binet. Brescia 1946; C. M. Prevost, La psychophilosophie de Pierre Janet. Paris, 1973; ders., Janet, Freud et la psychologie clinique. Paris 1973; Th. Wolf, Alfred Binet. Chicago 1973. Interessante

- Bemerkungen in Beziehung auf Freud in: P. Bercherie, *Genèse des concepts freudiens*. Paris 1983. Eine der Quellen Ribots, v. a. für das Nebeneinander von Auflösung und Entwicklung, ist Jackson, vgl. J. Delay, *Le jacksonisme et l'œuvre de Ribot*. In: ders., *Etudes de psychologie médicale*. Paris 1953, S. 83–108.
- 7 H. Taine, *De l'intelligence* (1870) Paris 11. Aufl. 1906, vol. II, S. 230–231. Michelet hat sich desselben Bildes bedient, in: *Révolution* (1847) Paris 1898, 75. Vgl. auch C. Evans, *Taine. Essai de biographie intérieure*. Paris 1975, S. 279.
 - 8 In ›*Ecce Homo*‹ bestätigt Nietzsche, daß er sich, nach der ›philologischen‹ Periode, mit Studien der »Physiologie, Medizin und Naturwissenschaft« beschäftigt hat, vgl. F. Nietzsche, *Sämtl. Werke, Krit. Stud. Ausg.* (= KGW), 15 Bde., Hg. von G. Colli u. M. Montinari, Bd. VI, 3, S. 323. Großen Einfluß für die Definition seiner Philosophie hatte das Buch von Wilhelm Roux, *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmäßigkeitstheorie*, das im Februar 1881 erschien und dessen Spuren sich schon in den Fragmenten vom Frühjahr-Herbst 1881 finden, vgl. W. Müller-Lauter, *Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche*. In: *Nietzsche-Studien VII* (1978), S. 189–223. In einem Brief erklärt Nietzsche, daß er, neben ›*Mind*‹, die Zeitschrift ›*Revue de Métaphysique et de Morale*‹, die seit 1876 von Ribot geleitet wurde, für die beste der Welt hält.
 - 9 Nietzsche, Nachlaß, Herbst 1880. KGW V, 1, S. 541.
 - 10 Nietzsche, Nachlaß, Juni-Juli 1885. KGW VII, 3, S. 304.
 - 11 Nietzsche, Also sprach Zarathustra, I. KGW VI, 1, S. 35; ders., *Jenseits von Gut und Böse*. KGW VI, 2, S. 27.
 - 12 Nietzsche, Nachlaß, Herbst 1885-Frühjahr 1886, KGW VIII, 1, S. 21.
 - 13 Nietzsche, Nachlaß, Sommer-Herbst 1884. KGW VII, 2, S. 227; ders., Nachlaß, April-Juni 1885. KGW VII, 3, S. 182; vgl. W. Müller-Lauter, a. a. O., S. 217.
 - 14 Vgl. G. Sorel, *Pour Lenin. Appendix zur vierten Auflage der Réflexions sur la violence*. Paris 1919. Zu Sorel und zum Sorelismus vgl., wenn auch aus anderer als der hier vorgeschlagenen Perspektive, J. Roth, *The Cult of Violence: Sorel and the Sorelians*. Berkeley/Los Angeles/London 1982 sowie A. Petrucci, *Socialismo aristocratico. Saggio su George Sorel*. Napoli 1984.
 - 15 Diese Probleme müssen bei Tocqueville, Nietzsche und Scheler noch gründlich untersucht werden. Einige Hinweise, bezüglich Nietzsche und M. Scheler, finden sich in R. Wiehl, *Ressentiment und Reflexion*. In: *Nietzsche-Studien II* (1971), sowie bezüglich des Aufsatzes von M. Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moral*, in A. Pupi, *L'uomo risentito secondo l'analisi di Max Scheler*. In: *Rivista di filosofia neoscolastica LXIII* (1971), S. 575–604. Wenn Nietzsche Tocqueville auch nur zweimal (mit Bewunderung) zitiert, so läßt sich doch vermuten, daß er seine Ideen über den Neid und die Nivellierung der Massen aus dem Buch von R. Frary, *Handbuch des Demagogen*. Aus dem Französischen übersetzt von B. Ossmann, Hannover 1884 kannte, das sich in seiner Bibliothek befand.

- 16 F. Nietzsche, Götzendämmerung. KGW Bd. 6, S. 144, S. 25–31. Vgl. auch S. Barbera, G. Campioni, *Il genio tiranno. Ragione e dominio nell'ideologia dell'Ottocento: Wagner, Nietzsche, Renan*. Milano 1983. Für Nietzsches Verhältnis zur *décadence* war die Arbeit von P. Bourget, *Essai de psychologie contemporaine*. Paris 1883 zentral. Für Nietzsches Verhältnis zur französischen Kultur vgl. das etwas scholastische Buch von B. Bludau, *Frankreich im Werke Nietzsches. Geschichte und Kritik der Einflußthese*. Bonn 1979.
- 17 G. Sorel, *Reflexions sur la violence*, Paris 1926, S. 6.
- 18 Zur Vico-Interpretation vgl. G. Sorel, *Etude sur Vico*. In: *Devenir social II* (1896), S. 785–817, S. 906–941, S. 1013–1046, S. 1059–1065. Wie bei Ribot, so verschwinden auch bei Vico die archaischen Schichten des Bewußtseins nicht im Zuge der Evolution; die faszinierende Kraft der »poetischen Logik«, des Mythos, wirkt nicht nur in den Kindern, sondern auch in den Erwachsenen, nicht nur in den primitiven, sondern auch in den entwickelten Gesellschaften. Für beide gibt es die Möglichkeit zur Regression auf archaische, von der Entwicklung schon überholte Schichten. Man versteht daher, wie sich die Philosophie Vicos mit der Ribots für Sorel vermischen konnte.
- 19 Sorel, *op. cit.* S. 16.
- 20 G. Le Bon, *La psychologie des foules* (1895) Paris 1920, S. 40.
- 21 A. a. O., S. 19.
- 22 A. a. O., S. 99.
- 23 A. a. O., S. 121.
- 24 Zur Entwicklung und zu den Implikationen dieser Idee vgl. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*. Torino 1975, S. 1619–1622, S. 1680–1681; A. Momigliano, *Per un riesame della storia dell'idea di cesarismo*. In: *Rivista storica italiana* LXVIII (1956), S. 220–229. Zur Massenpsychologie vgl. H. Hughes, *Crowds and Mass Behaviour*, Boston 1972; R. A. Nye, *The Origins of Crowd Psychology*, London 1975; A. Mucchi Faina, *L'abbraccio della folla. Cento anni di psicologia collettiva*, Bologna 1983.
- 25 M. Nordau, *Entartung*, Bd. I, Berlin 1892, trad. it. *Degenerazione*, Vol. I, Milano 1893, S. 6–7. Zur Geschichte des Begriffs (*Entartung*, *dégénérescence* oder *dégénération*) vgl. Genil-Perrin, *Histoire des origines et de l'évolution de l'idée de dégénérescence en médecine mentale*, Paris 1913, sowie C. Benichou, *Enquête et réflexions sur l'introduction des termes dégénéré(r), dégénération, dégénérescence dans les dictionnaires et encyclopédies scientifiques françaises à partir du 17^{ème} siècle*, In: *Greco, Histoire du vocabulaire scientifique. Documents pour l'histoire du vocabulaire scientifique No. 5*, Publications de l'Institut pour la langue française. Paris 1983, S. 1–83. Der Begriff erscheint zum ersten Mal in B. Castelli, *Lexicon Medicum*, Nürnberg 1682 (6. Aufl.) Bd. I, wo er S. 244 so definiert wird: »Degeneratio dicitur, quando res quaedam a pristina sua indole & natura recedit & mutatur in detrimentum.« Später weist Buffon (*Discours sur l'âne und La dégénération des animaux*) auf die Variation und Abweichung eines Tieres von seiner Art hin und bezieht sich auf die Hypothese, daß alle Tiere (wie z. B. Maultier bzw. Maulesel als Kreuzungen aus Pferd und

- Esel) Produkte von Kreuzungen sind, die von einer primitiven Spezies fortführen. Seit dem Botaniker Guillemin sind die Entartungen, als Monströsitäten, nicht mehr Resultat eines Scherzes der Natur (*lusus naturae*), sondern Rückkehr zu einem primitiveren Zustand. Bei Morel und Virchow bekommt Entartung bzw. *dégénérescence* dann ihre negative Konnotation und wird zum Antagonisten des Fortschritts, vgl. B. A. Morel, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, Paris 1857; R. Virchow, *Die Cellularpathologie in ihrer Begründung auf physiologische und pathologische Gewebelehre*, Berlin 1858.
- 26 Blanqui, *L'éternité par les astres*, 1871 nach der Niederlage der Kommune im Gefängnis geschrieben.
- 27 Vgl. A. Lalande, *Les paramnésies*. In: *Revue de Métaphysique et de Morale* XVIII (1893); t. XXXVI, S. 485–497; L. Dugas, *Observations sur la fausse mémoire*, a. a. O. XIX (1894), t. XXXVII, S. 34–45; ders., *Un cas de dépersonnalisation*, a. a. O. XXIII (1898), t. XLV, S. 500–507; ders., *Dépersonnalisation et fausse mémoire*, op. cit. XXIII (1898), t. XLVI, S. 423–425. Das Problem ist kursorisch auch von Taine in *De l'intelligence* und von Ribout in *Maladies de la personnalité*, eingehender von Kraepelin in *Ueber Erinnerungsfälschungen*, in: *Archiv für Psychiatrie* XVIII (1887), S. 395–436 behandelt worden.
- 28 P. Verlaine, *Kaleidoscope*. In: *Œuvres Complètes*. Paris 1925, Bd. I, S. 285 f. Übersetzung aus: Stefan Zweig (Hrsg.), *Paul Verlaine, Gesammelte Gedichte, Eine Auswahl der besten Übertragungen*, Leipzig 1922, 1. Bd., S. 168, 169.
- 29 Ch. Dickens, *David Copperfield*. Harmondsworth 1983, S. 630.
- 30 L. Dugas, *Un cas de dépersonnalisation* . . . a. a. O., S. 500.

Über das Verhältnis von Lebenszeit und Geschichtszeit

Das Leben ruiniert die Geschichte versus:

Die Geschichte ruiniert das Leben

Angesichts der Ruinen von Palmyra schweiften die Gedanken des Grafen Volney nicht allein über die untergegangenen Reiche der Assyrer, Chaldäer und Perser – sie schweiften ab und erreichen die Städte Paris, London und Amsterdam. »Bedenkend, welches Leben einst an den Orten, die ich betrachtete, verbreitet war, fragte ich mich selbst: wird nicht eines Tages die Verödung der europäischen Länder sein? Wer weiß, ob nicht an den Gestaden der Seine, der Themse und der Zuydersee, da wo jetzt im Wirbel der Genüsse Herz und Augen der Menge der Eindrücke nicht genügen, dereinst ein Wanderer wie ich auf stummen Ruinen sitzen, und einsam über der Asche der Völker und dem Andenken ihrer Größe weinen werde?«¹ Die ruinösen Stimmungen des reisenden Grafen wird heute mancher teilen wollen, vielleicht schon weniger seine Begründung für den Untergang der großen Reiche. Sie waren für ihn gesellschaftliche Maschinen, die aufgehört hatten zu funktionieren, weil sie die ewigen Gesetze der menschlichen Natur nicht beachtet hatten. Aus der Perspektive des Jahres 1791 geht die Geschichte zugrunde an der Gier nach Macht. Die Starken nämlich hatten sich zusammengetan und zueinander gesagt: »Was wollen wir uns plagen, um Güter hervorzubringen, die sich im Besitz der Schwachen befinden? Laßt uns zusammentreten und sie berauben; sie sollen für uns sich abmühen, und wir werden ohne Arbeit genießen.« Letztlich sind es noch menschliche Regungen, welche die Gesellschaften in den Untergang treiben: Ehrgeiz, Habsucht, Herrschsucht, Genußsucht – Eigenschaften, nicht unähnlich der berühmten »ungeselligen Geselligkeit« Kants in seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*.² An einem Übermaß ungezügelter Lebens stirbt die Geschichte.

Heute, nach zwei Jahrhunderten kapitalistischer Zivilisation und der sie begleitenden Kritik – z. B. etwa Foucaults *Überwachen und Strafen* – würde man eher Volneys Rettungsvorschläge aus den *Physischen Grundsätzen der Moral* als den Anfang vom Ende betrachten. Ein Katalog von Tugenden, eine Serie von Triebversagungen:

Reinlichkeit, Wirtschaftlichkeit, Elternliebe, Gattenliebe, kindliche Liebe – aber auch die Erfüllung der Pflichten des Herrn und des Dieners.³ Heute ruiniert bekanntlich nicht mehr das ungezügelte Leben die Geschichte, sondern die ungezügelte Geschichte das Leben. Ein, und sei es mißverständener, Nietzsche ist der Held dieser Einsicht. Im Grunde ist es nicht das Übermaß des historischen Sinns – wie die *Zweite unzeitgemäße Betrachtung* suggeriert – der das Leben schwächt: es ist die Geschichte des 19. Jahrhunderts selbst. Dem Leben ist die »plastische Kraft« abhanden gekommen, sich der Historie wieder zu bemächtigen.⁴ Es fühlt sich in das »stahlharte Gehäuse« Max Webers eingeschlossen.⁵

In regelmäßigen Abständen und offenbar immer als Begleiterscheinung eines neuen kapitalistischen Rationalisierungsschubs, tritt eine solche Kritik auf, die die Geschichte im Namen des Lebens anklagt. 1929 urteilt Carl Schmitt über die Generation der um 1870 Geborenen: »Die uns vorangehende deutsche Generation war von einer Kulturuntergangsstimmung erfaßt, die sich schon vor dem Weltkrieg äußerte und keineswegs auf den Zusammenbruch des Jahres 1918 und Spenglers *Untergang des Abendlandes* zu warten brauchte. Bei Ernst Troeltsch, Max Weber, Walter Rathenau finden sich zahlreiche Äußerungen solcher Stimmung. Die unwiderstehliche Macht der Technik erschien hier als Herrschaft der Geistlosigkeit über den Geist, oder als vielleicht geistvolle, aber seelenlose Mechanik.«⁶ 1941 reflektiert Johan Huizinga *Über eine Formverwandlung der Geschichte seit der Mitte des XIX. Jahrhunderts* und entdeckt vor allem in der amerikanischen Geschichte eine Formlosigkeit, die er u. a. auf das wachsende Übergewicht der wirtschaftlichen Vorgänge zurückführt, »die nur ausnahmsweise die menschliche Persönlichkeit erkennen lassen.«⁷ 1946, in *Abschied von der bisherigen Geschichte*, rät Alfred Weber – trotz vehementer Kritik an Nietzsche – wiederum zur Herausbildung eines neuen Menschentypus, um das Vermächtnis des Abendlandes zu retten: »Jawohl, der Mensch ist dazu da, überwunden zu werden. Aber nicht durch irgendein Phantom, das sich in seiner eigenen Überheblichkeit im Pathos der Distanz ergehen soll, sondern durch einen Menschen, der in der Masse charaktervoll und frei, und in der Auslese angefüllt ist von den Tiefen, den immanent-transzendenten Tiefen, die die großen undogmatischen europäischen Vorgestalten einst sahen und erlebten.«⁸

Bei aller Verschiedenheit ist das Gemeinsame dieser Positionen erkennbar: in der Aufklärung hatten sich Leben und Persönlichkeit noch vor der Geschichte zu verantworten. Jetzt wird die Geschichte vor das Tribunal des Lebens gestellt. Mit auf der Anklagebank sitzt die historische »Zeit«. Sie wird für schuldig befunden, ihren teleologischen Verpflichtungen nicht nachgekommen zu sein. Grund dieser Anklage ist enttäuschte Liebe. Da die Menschen, wie Spinoza sagt, »gewöhnlich annehmen, alle Dinge in der Natur handelten, wie sie selbst, um eines Zweckes willen«⁹, übertrugen sie diese Vermutungen auf die Zeit der Geschichte. Als aber die Geschichtszeit die ihr zugemuteten Zwecksetzungen im Verlauf des 19. Jahrhunderts nicht einlöste, kehrten ihr die Menschen beleidigt den Rücken. Sie bedauerten es nun, auf die Hegelsche Geschichtsphilosophie, auf »Vernunft« und »Fortschritt« hereingefallen zu sein. Die Zeit jedoch läßt sich nicht umkehren.

Zeit. Geschichte. Leben.

Das Gemeinsame der drei Begriffe »Zeit«, »Geschichte« und »Leben« liegt in ihrer Irreversibilität. Die Physiker erklären uns den Unterschied von »früher« und »später« im Zusammenhang mit dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik: »Der große Ausschnitt aus dem Universum, den wir überblicken, ist in einem Zustand sehr niedriger Entropie – einem ›sehr unwahrscheinlichen‹ Zustand. Er geht in Zustände höherer Entropie, ›wahrscheinlichere‹ Zustände über. Wir müssen annehmen, daß er aus einem noch unwahrscheinlicheren früheren Zustand hervorgegangen ist. Von den beiden Zeitrichtungen nennen wir die mit den unwahrscheinlicheren Zuständen die Vergangenheit (. . .) Verkürzt können wir sagen: Vergangenheit und Zukunft sind deshalb so kraß verschieden, weil die Welt noch sehr jung ist.«¹⁰

In diese Zeit sind die beiden anderen Träger der Irreversibilität: Geschichte und Leben, eingebettet. Das komplexe Gebilde »Leben« bezahlt seine Evolution mit einem hohen Preis: mit einem genetisch einprogrammierten Ableben, unumkehrbar, wie jeder weiß. Wollte man diesen Sachverhalt theologisch ausdrücken – da ja der Tod der Sünde Sold ist (Röm. 6, v. 23) – würde man die Sünde in der Evolution selbst suchen müssen. Nun lebt das menschliche Leben nicht unmittelbar im Kosmos, sondern zwischen beide hat sich im Vollzug des

gesellschaftlichen Überlebens eine dritte Instanz eingeschoben: die Geschichte. Ihre »Zeit« ist unvergleichlich viel jünger als die kosmologische Zeit und die Zeit des Lebens. Solange sie noch träge dahinflöß, fiel sie auch nicht weiter auf und konnte noch bequem zwischen A und O eingeschoben werden. Nur zur Illustration – der vollständige Vers Röm. 6, 23 lautet: »Denn der Tod ist der Sünde Sold; aber die Gabe Gottes ist das ewige Leben in Christo Jesu, unserm Herrn.« Für dieses heilsgeschichtliche Verhältnis von Tod und Leben ist die profane Geschichte marginal; sie ist umfassen von einer »Zeit«, als deren Stifter und Verwalter Gott fungiert.¹¹ Geschichte ist eine Prüfung, die auf die Annahme oder Ablehnung des Evangeliums abzielt.¹² Denn, wie Augustin gegen die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen festhält: Daß Christus für uns gestorben ist, ist das einzig Neue in der Zeit.¹³

Mit dem Beginn der sogenannten Neuzeit wurde diese theologische Einhüllung der Historie brüchig. Die Geschichte reckte und dehnte sich aus und gab sich eines Tages selbst als der »neue Gott« zu erkennen, der die alten Götzen mit einem Schub und Bautz vom Throne stößt. Sie entschlüpfte der messianischen Chronologie¹⁴ und produzierte ihre eigene Zeit, wobei in Vergleich zu deren Bewegtheit auch die Ausrichtung an der kosmologischen Zeit allmählich in den Hintergrund trat. »Zeit« ist nicht länger die äußere Form, in der sich alle Geschichten abspielen, sie gewinnt selbst eine geschichtliche Qualität. Nicht mehr in der Zeit, sondern durch die Zeit vollzieht sich dann die Geschichte. Die Zeit wird dynamisiert zu einer Kraft der Geschichte selber.¹⁵ Diese Freilegung einer genuin geschichtlichen Zeit fällt zusammen mit der begrifflichen Fixierung des Übergangs von den vielen Geschichten in die eine »Geschichte« im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts. Geschichte wird als Bewegung hinter unserem Rücken konzipierbar (Hegel) und als solche zum Subjekt ihrer selbst. Dieses Subjekt bricht aus seinem vormaligen In-sich-Kreisen, oder aus einem eher planlosen Auf und Ab aus, und schleudert sich in eine gerade Linie. »Das Universum« – sagt Fichte – »ist mir nicht mehr jener in sich selbst zurücklaufende Cirkel, jenes unaufhörliche Spiel, jenes Ungeheuer, das sich selbst verschlingt, um sich wieder zu gebären, wie es schon war; es ist vor meinem Blicke vergeistigt, und trägt das eigene Gepräge des Geistes: stetes Fortschreiten zum Vollkommenen in einer geraden Linie, die in die Unendlichkeit geht.«¹⁶

Für das »Leben« in seiner biologischen Beschränktheit hatte dieser Einbruch einer als linear empfundenen Geschichtszeit erhebliche Konsequenzen. Bereits Kant notiert das Befremden vor der Tatsache, daß die älteren Generationen sich nun im Prozeß eines unendlichen Fortschritts für die nachfolgenden plagen, ohne doch an dem zukünftigen Glück, das diese erleben, teilhaben zu können.¹⁷ Doch die Aufklärer bedurften dieser »Nachwelt«: »La posterité pour le philosophe, c'est l'autre monde de l'homme religieux«, sagt Diderot¹⁸; »Ich liebe das Geschlecht der kommenden Jahrhunderte«, verspricht Hölderlin. Sein Versprechen zeigt, wie das Leben auf die lineare Geschichtszeit reagierte: es wandte der Geschichte die von Gott abgezogene Liebe zu. Zukunft und Nachwelt bekamen eine religiöse Aura. So viel Liebe konnte die Geschichte nicht ertragen.

Der Fall ins Kristall

»Ja renne – renne nur zu, Satanskind – ins Kristall bald dein Fall – ins Kristall.« Von dem vermaledeiten Äpfelweib in E. T. A. Hoffmanns Märchen *Der goldene Topf* bis zur Marxschen Warenanalyse ist nur ein kurzer Schritt. Dabei darf man unterstellen, daß Marx, der noch hoffte, »daß die jetzige Gesellschaft kein fester Krystall, sondern ein umwandlungsfähiger und beständig im Prozeß der Umwandlung begriffener Organismus ist«¹⁹, gegen die Angst angeschrieben hat, diese Gesellschaft könnte sich eben doch als »fester Krystall« herausstellen. Je weiter wir uns von den historischen Voraussetzungen seiner revolutionären Überzeugungen entfernen, desto deutlicher zeichnet sich ab, was sie waren: ein genialischer Versuch, die Mißgeburt schon in der Wiege zu ersticken. Trotz dieser revolutionären Prämissen ist die übliche, von der Romantik angeleitete, zivilisationskritische Interpretation des Fetischkapitels fehl am Platze. Nicht nur, weil es heute im Ernst nicht mehr darum gehen kann, das Kristalline, Starre wieder zu verflüssigen, also ein vermeintlich hinter dem Verhältnis von Ware und Geld nur verborgenes, menschliches Verhältnis wieder zur Wirklichkeit zu bringen. Auch die Marx-Lektüre selbst bietet Anlaß genug, das Konzept der »Vergegenständlichung« von seiner letztlich geschichts-theologischen Einhüllung in die Problematik von Verdinglichung und Entfremdung zu befreien.²⁰ Wie alle Phänomene auf der Zeitachse ist auch der Fall ins Kristall irreversibel. Von Interesse ist allein zu beobachten, wie das Leben auf die vergegenständlichte

abstrakt-allgemeine gesellschaftliche Arbeit reagiert. Das Leben – darwinistisch, wie es einmal ist – reagiert mit Anpassung.

Zu diesem Zweck bemächtigt es sich der Ware als eines Fetischs, benutzt ihn aber in anderer Weise, als dem Marxschen Fetischkapitel zu entnehmen ist. In Hegels Religionsphilosophie ist der Fetisch dargestellt als die »zauberische Sache«, mit deren Hilfe sich der Mensch in den Machtkampf der Dinge zu mischen wagt: »Ich ist das Zauberende, aber durch das Ding selbst besiegt es das Ding.«²¹ Hegel wiederum vor dem Hintergrund von Marx gelesen: Man kann die fetischistischen Gebrauchswertformen als Reaktionen des Lebens auf die Wahrnehmung der historischen Ohnmacht vor dem Kapitalverhältnis entziffern. Die »plastische Kraft« des Lebens ist wesentlich geringer, als Nietzsche annahm. Das Leben ist keine Kategorie, die sich dem historischen Prozeß wirkmächtig gegenüberstellt. Es ergreift nicht die Geschichte, sondern nur die Waren und rettet sich in deren Design. Zwar umspielt die Linienführung nur den unverfügbaren Wertkristall; sie stattet ihn aber mit magischer Macht aus. Wir leben eher in einem von Moden als von Mythen umstellten Horizont. Die Moden – auch die intellektuellen – sind jener »geheimnisvolle Dunstkreis«, den alles Lebendige braucht, um bestehen zu können. Sie geben das Signal für die jeweilige Panzerung, in der das Leben glaubt, den Kampf mit den Dingen aufnehmen zu können. In der Mode gleicht sich die Körperhaut der Warenhaut an; wird dieser Schutz zerstört, reagiert das Leben begreiflicherweise mit Angst.

Anpassung. Entlastung. Angst.

Diese Anpassung jedoch, die zum Überleben befähigt, fordert ihren Preis. Denn jede Anpassung – sagt Ferenczi – ist ein partieller Tod, das Aufgeben eines Teils der Individualität.²² Zwar sei dies nur eine Paraphrase der alten Weisheit, daß der Klügere nachgibt, oder besser, daß der Nachgebende klüger wird. Dennoch ist dieser Vorgang schmerzhaft, denn unter der Herrschaft eines anonymen historischen Prozesses steht es nicht im Belieben der Subjekte zu entscheiden, wann und wo sie ihre partiellen Tode zu sterben gedenken. Die Einverleibung in den Fetisch ist kein Akt der Selbstbehauptung, »kein bewußter Entwurf, kein Daseinsprogramm, unter das der Mensch in einer geschichtlichen Situation seine Existenz stellt und in dem er sich vorzeichnet, wie er es mit der ihn umgebenden Wirklichkeit aufneh-

men und wie er seine Möglichkeiten ergreifen will«. ²³ In der Herausbildung der Fetische wirken die unbewußt sich vollziehende Geschichte und das Unbewußte zusammen. Daß sie die zum Überleben notwendigen Illusionen inmitten der Ohnmacht gewähren, erklärt sich aus ihrer phantasmagorischen Form. In ihr drückt sich im Idealfall aus, wie die Ansprüche des Lustprinzips mit der Realitätsbewältigung zu vereinen sind. Das Phantasma ist das »Produkt einer Verdrängung und einer durch die sekundäre Bearbeitung zustande gebrachten Sublimierung der ursprünglich beunruhigenden Wahrnehmung oder Vorstellung. Das Phantasma ergibt sich aus der einfrierenden Funktion des Unbewußten – die irritierende Vorstellung muß abgekühlt und durch eine das Ich nicht so stark in Bedrängnis führende ersetzt werden«. ²⁴ Die Kulturarbeit an der Ich-Stärkung, zugleich ein angstfreier Zugang zum Unbewußten, wenigstens im gesellschaftlich tolerierten Maß, vollzieht sich über den Umgang mit den Warenfetischen, in deren äußere Form die Bilder des Unbewußten – wenn auch entstellt – eingegangen sind. Die Aneignung von Teilen des Es funktioniert auf dem Weg über die Ausbildung von Phantasmagorien.

In dieser Weise leisten die Warenfetische – je nach Liberalität der Gesellschaft – die Anpassung des Ichs an die Realität. Sie entlasten es von der Dauerrevolte und befähigen es zu den bewußten, realitätsgerechten, bescheidenen Reparaturarbeiten an Gesellschaft und Geschichte. ²⁵ In Gefahr gerät diese prekäre Balance, wenn durch die ruckartige Bewegung der Zeit Fetischbildungen einer neuen Generation erforderlich werden. Vertraute Warenkristalle, Denkmuster, Theorien und Bilder verschwinden oder tun plötzlich ihren Dienst nicht mehr. Diese Destruktion löst Angst aus. Im beschleunigten Rhythmus der Geschichte und dem von ihm bestimmten Verhältnis von Lebenszeit und Geschichtszeit ist das Leben das Träge, Beharrende. Der Psalmist konnte noch sagen: »Denn es fährt schnell dahin, als flögen wir davon.« (Psalm 90, V. 10) Dort war das Leben rasch, es flog durch eine kaum bewegte, statische Umwelt. Heute ist umgekehrt das biologische Altern langsam im Vergleich zu dem Tempo der Formen, die in schneller Abfolge an ihm vorbeigezogen werden. Das Leben ist das Regressive, das seinen vorigen Zustand zu bewahren sucht und das sich nicht ohne Schock von seinen gestrigen Fetischen trennt.

Dieser Vorgang muß klassenspezifisch differenziert werden. Jede Schicht hat bestimmte Techniken ausgebildet, mit denen sie das Alte fahren läßt und das Neue ergreift. Als mit besonderer Trägheit ausgestattet, hat sich bereits mehrfach in diesem Jahrhundert die Intelligenz erwiesen. Wird sie mit einem Zivilisationsschub nicht fertig, entfacht sie eine anti-aufklärerische Kritik, die jede Anpassung als die Aufgabe des »Lebens« schlechthin verweigert. Bereits Ferenczi sah, daß das anpassende Sichpreisgeben wohl nie ohne kompensatorische Halluzinationen zu haben ist. Anstatt zu Seismographen des Neuen zu werden, hypostasieren sie den von ihnen geforderten Tribut zu einer prinzipiellen Auseinandersetzung auf Leben und Tod. Sie beklagen ihre angeblich verschwundene »plastische Kraft« – aber sie berühren nicht das Plastik.

Schöne Neue Welt

Ihren neuesten Anpassungsschock scheint die Intelligenz beim Einbruch des »Posthistoire« davongetragen zu haben, und böse Zungen werden behaupten, die Geschichte habe nur das Leben ruiniert, das Posthistoire ruiniere auch noch das Denken. So sehr neu ist allerdings die Denkfigur einer Nach-Geschichte nicht. Was Arnold Gehlen als »Voraussage« wagte, daß nämlich die Ideengeschichte abgeschlossen sei und daß innerhalb dieses Rahmens nur noch der technische Fortschritt weiterlaufe²⁶, kann man – wenn auch mit anderer Begründung – schon bei Leopold v. Ranke nachlesen.²⁷ Ganz sicher ist darum die Geschichte nicht zu Ende, aber man kann sich mit Hegel fragen, welche »Gestalt des Lebens« hier alt geworden ist. Die Rede vom Posthistoire scheint nichts anderes zu bedeuten als die allmähliche Einsicht, daß wir erst jetzt im Kapitalismus angekommen sind. Die »großen Erzählungen« der Linken²⁸ beginnen zu verblassen; die libidinöse Besetzung der Geschichtszeit, ihre teleologische Vereinnahmung für ein letztlich moralphilosophisch formuliertes Ziel des Menschengeschlechts ist vom Realprozeß abgeblättert. In der langen, bewegten Übergangsperiode seit 1789 schien jedes revolutionäre Ereignis eine universalhistorische Bedeutung zu haben, so als hätte der Lauf der Geschichte doch noch eine andere Richtung nehmen können. Inzwischen hat sich herausgestellt, daß selbst mit jeder erfolgreichen Revolution sich nur jeweils ein neues Territorium unter seinen spezifischen Bedingungen an die Erfordernisse des kapitalisti-

schen Weltmarkts anpaßt. Das Ausgreifen des Kapitals auf die Welt – wie von Max Weber prognostiziert – ist noch keineswegs beendet, ebensowenig die innere Durchdringung der industrialisierten Gesellschaften; beides geht nicht ohne einschneidende Ereignisse ab. Aber diese Ereignisse haben ihren Glanz als Teile der »großen Erzählung« verloren. Bei der generellen Rückentwicklung vom geschichtsphilosophischen zum geschichtstheologischen Denken kann es darum nicht verwundern, wenn an die Stelle der revolutionären Mode die apokalyptische getreten ist. Dieser Positionswechsel läßt sich als geschichtsphilosophische Trotzreaktion bezeichnen: Beugt sich die Geschichte unserer humanen Verfügung nicht, dann soll sie zumindest verschwinden. Das Gerät dafür ist bereitgestellt, die Chancen stehen gar nicht schlecht.

Wenn trotzdem nichts daraus wird, liegt es nicht an dem Theoretiker der Endzeitbestimmung. Es liegt – wenn überhaupt – an denjenigen Klassen und Schichten, die sich unter großen Opfern in das für sie aufgebaute Labyrinth begeben und die im sublimer gewordenen Widerstand auch die neueste Generation kapitalistischer Waren wieder zu Fetischen des Überlebens umformen. Wer will, kann davon lernen: Nur eingepaßt in den neuesten Stand des Absterbens versetzen wir uns in die Lage, die im Rahmen des Möglichen erreichbaren Korrekturen am historischen Prozeß vorzunehmen. Verglichen mit dieser Aufgabe ist der alte zivilisationskritische Fluch zur Leerformel geworden: »Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dies Nichts bildete sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben.«²⁹ Was ist denn so Schlimmes dabei? Zum Trost ein Gruß aus Aldous Huxleys schöner neuer Welt: »Jeder sagt, ich sei so unerhört pneumatisch«, meinte Lenina nachdenklich und tätschelte sich die Schenkel. »Ganz unerhört.« Aber in seinem Blick lag Schmerz. »Wie ein Stück Fleisch«, dachte er. Sie sah ihn ein wenig besorgt an. »Aber du findest mich doch nicht zu dick, nicht wahr?« Er schüttelte den Kopf. Ganz wie ein Stück Fleisch! »Also findest du alles in Ordnung?« Wieder ein Nicken. »In jeder Beziehung?« – »Vollkommen«, antwortete er und sagte sich: »Sie denkt von sich selbst nicht anders. Sie macht sich nichts daraus, ein Stück Fleisch zu sein.«

Anmerkungen

- 1 C. F. Volney, Die Ruinen, oder Betrachtungen über die Umwälzung der Reiche, und über das natürliche Gesetz, Leipzig 1842, S. 30.
- 2 I. Kant, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 20 f.
- 3 Volney, ebd., S. 387 ff.
- 4 F. Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, Werke (Schlechta), Bd. I, München 1977, S. 213.
- 5 Max Weber: Asketischer Protestantismus und kapitalistischer Geist, in: ders. Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik (Hrsg. J. Winckelmann), Stuttgart 1964, S. 379.
- 6 Carl Schmitt, Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen, in: Der Begriff des Politischen, Berlin 1963, S. 92.
- 7 J. Huizinga, Im Bann der Geschichte. Betrachtungen und Gestaltungen, Nijmegen 1942, S. 127.
- 8 Alfred Weber, Abschied von der bisherigen Geschichte, Bern 1946, S. 240.
- 9 B. Spinoza, Die Ethik (Hrsg. B. Lakebrink), Stuttgart 1977, S. 93 (I. Teil, Anhang).
- 10 F. Hund, Zeit als physikalischer Begriff, in: The Study of Time (ed J. T. Fraser, F. C. Haber, C. H. Müller), Berlin/Heidelberg/New York 1972, S. 49.
- 11 Augustin, Vom Gottesstaat (Hrsg. W. Timme/C. Andresen), München 1978, Bd. II., S. 11.
- 12 K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1961, S. 154.
- 13 Augustin, Vom Gottesstaat, (a. a. O.) S. 80 f.
- 14 I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, S. 194 f.
- 15 R. Koselleck, Neuzeit. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe, in: ders., Studien zum Beginn der modernen Welt, Stuttgart 1977, S. 279.
- 16 J. G. Fichte, Die Bestimmung des Menschen, Werke (Hrsg. I. H. Fichte), Bd. II, Berlin 1845, S. 317.
- 17 I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 20.
- 18 Diderot, Œuvres, Bd. XVIII, S. 101; vgl. C. L. Becker: Der Gottesstaat der Philosophen, Würzburg 1946, S. 80 ff.
- 19 Karl Marx, Das Kapital (1. Aufl. 1867), S. XII.
- 20 H. D. Kittsteiner, Walter Benjamins Historismus, in: N. Bolz/B. Witte (Hrsg.) Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des XIX. Jahrhunderts, München 1984, S. 184 ff.
- 21 G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Werke, Frankfurt 1969 ff., Bd. 16, S. 288.
- 22 S. Ferenczi, Aphoristisches Zum Thema Totsein-Weibsein, in: Bausteine zur Psychoanalyse, Bern 1964, Bd. IV, S. 248 f.
- 23 H. Blumenberg, Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von »Die Legitimität der Neuzeit«, Frankfurt 1974, S. 159.
- 24 M. Erdheim, Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopschoanalytischen Prozeß, Frankfurt 1982, S. 216.
- 25 Vgl. dazu: P. Parin: Das Ich und die Anpassungsmechanismen, in: ders., Der Widerspruch im Subjekt. Ethnopschoanalytische Studien, Frankfurt 1978, S. 78 ff.
- 26 »Ich exponiere mich also mit der Voraussage, daß die Ideengeschichte abgeschlossen ist, und daß wir im Posthistoire angekommen sind, so daß der Rat, den Gottfried Benn dem einzelnen gab, nämlich »Rechne mit deinen Beständen« nunmehr der Menschheit als ganzer zu erteilen ist. Die Erde wird demnach in der gleichen Epoche, in der sie optisch und informatorisch übersehbar ist, in der kein unbeachtetes Ereignis von

größerer Wichtigkeit mehr vorkommen kann, auch in der genannten Hinsicht überraschungslos [. . .]. Fortschritt aber gibt es überall da, wo das Zusammenspiel einer technisch und industriell hochentwickelten Gesellschaft Wissenschaft funktionsnotwendig braucht.« A. Gehlen, Über kulturelle Kristallisation, in: ders., Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied 1963, S. 232.

- 27 »Ebensowenig würde ein Fortschritt anzunehmen sein in dem individuell moralischen oder religiösen Dasein, denn dieses hat auch eine unmittelbare Beziehung zur Gottheit [. . .]. Dagegen ist ein Fortschritt anzunehmen in allem, was sich sowohl auf die Erkenntnis als auf die Beherrschung der Natur bezieht.« L. v. Ranke, Über die Epochen der neueren Geschichte, Darmstadt 1965, S. 11.
- 28 J. F. Lyotard: Ödipus oder Don Juan, in: ders., Das postmoderne Wissen, Bremen 1982, S. 128 f.
- 29 M. Weber, Asketischer Protestantismus, a. a. O., S. 380.

»Ist nicht die Geschichte unter dem stoischen Blick des Archäologen Foucault zu einem »Eisberg« erstarrt, der von kristallinen Formen willkürlicher Diskursformationen überzogen wird?« fragt Jürgen Habermas im Juli 1984.¹

Seit Jahrhunderten wird der Stillstand der Geschichtszeit in Bildern des Eises gedacht. Das Bild mag – in postmoderner Atmosphäre – ästhetisch faszinieren. Könnte es, in kritischer Zeit-Genossenschaft, nicht auch den Willen wecken, die im Kristallgitter der Verfügungen und Diskurse erstarrte Zeit wieder zu verflüssigen?

Im folgenden werde ich einige Geschichten erzählen und erläutern, in welchem Ausmaß die Reflexionen über die Zeit, vor allem aber die Endzeit, von der thermischen Polarität gesteuert werden. Nur die Zusammenstellung der ersten drei Geschichten ist ungewohnt; die Geschichten selbst sind bekannt. Es ist die Geschichte von der »Hibernation«, die Arthur C. Clarke in seiner *Odyssee im Weltraum 2001* erzählt; das Abenteuer des Hans Castorp im Schneekapitel von Thomas Manns *Zauberberg* und Johann Peter Hebels *Unverhofftes Wiedersehen*. Den einleitenden Erzählungen folgen ein paar Spekulationen über die psychosoziale Funktion der Eisbilder im 19. Jahrhundert. Ein Exkurs über die Eiszeittheorien in der Klammer der Untergangphilosophien um die Jahrhundertwende rundet zwar den Gedankengang nicht ab, erschließt aber die Frage für die Forschung, in welchem Ausmaß das Bilderdenken in Naturwissenschaften und Belletristik von einem Topos der »Eiszeit« gesteuert wird, dessen sozial-psychologische Funktion selbst dunkel bleibt. Die Beobachtungen, die hier und an anderer Stelle² noch relativ unverbunden Revue passieren, sind Bruchstücke eines Entwurfs zu einer Thermodynamik des Bilderdenkens, der später geschrieben werden soll.

Die Kunst, aus der Zeit zu fallen. Drei Vereisungen.

1. Seit Coleridge und Byron, so lese ich in Manfred Franks Studie über die *Reise ins ewige Eis*, erscheint die Entwurzelung des Reisenden aus einer »authentischen Gemeinschaft der Menschen« in den Farben des

Frostes und der Kälte.³ In der Welt der Science-fiction taucht diese Tradition in einer denkwürdigen Modifikation auf.

An Bord des Raumschiffs ›Discovery‹, das in Arthur Clarks Roman *2001* zum Saturn geschickt wird, befindet sich eine Anlage, die durch den Einsatz von Elektronarkose und Tiefkühlverfahren Mitglieder der Mannschaft in einen künstlichen Winterschlaf versetzen kann.⁴ Das Verfahren, mit dem man die Körpertemperatur beinahe bis auf den Gefrierpunkt senkt, wird »Hibernation« genannt. Drei Mitglieder der Vermessungsmannschaft, die ihre Arbeit erst beginnen sollen, wenn das Schiff seine Umlaufbahn um den Saturn erreicht hat, sind schon zu Beginn der Reise eingefroren worden. Ihre »Lebensuhr« steht still. Ein Computer reguliert die Zufuhr intravenöser Nährflüssigkeiten, welche die Tiefgekühlten am Leben erhält. Ihre Energien werden für den späteren Zeitpunkt gespeichert. Die Aufzeichnungen des Elektroenzephalogramms verraten den vollständigen Ausfall der Gehirntätigkeit. »Zuweilen«, so heißt es in Clarks Roman, »benedete Bowman, der Kommandant der ›Discovery‹, seine drei bewußtlosen Gefährten im Eisschrank des Hibernakulums.« Sie tragen keine Verantwortung und befinden sich jenseits der Konflikt-Felder, die offenbar nur in der Wärme gedeihen können und für die dann die Psychoanalyse zuständig ist. Aber die Tiefgekühlten kennen – im Gegensatz zum ahnungslosen Kommandanten – das geheime Ziel der Odyssee, das in der Kontaktaufnahme mit extraterrestrischer Intelligenz besteht; ein Geheimnis, das sie mit dem Computer HAL teilen.

Die Zeit im Hibernakulum ist abgekoppelt von der Zeit des organischen Verfalls. Die Gewißheit, daß der Prozeß der Vereisung *reversibel* ist, nimmt ihr den Schrecken. Mit Elektroden an der Stirn stieg man in den Kälte-Schlaf – zum programmierten Zeitpunkt werden die Glieder aufgetaut. Sobald die Vermessungsarbeiten am Saturn abgeschlossen sein werden, wird die gesamte Mannschaft sich in den Winterschlaf versetzen. Nach ungefähr fünf Jahren sollen die schlafenden Passagiere von der ›Discovery II‹ abgeholt werden. Man weiß – sicher nicht aus der Lektüre des Buchs, sondern eher aus Stanley Kubricks Film –, daß dieses Programm durchkreuzt wird. Die Störung wird von einem Faktor ausgelöst, der in unserem Zusammenhang interessant ist: Wovon die eingeeiste Besatzung entlastet ist, das kehrt im Computer wieder. Er brütet die psychischen Konfliktfelder

aus, die durch die Vereisung stillgelegt wurden. HAL glänzt durch eine veritable Psychose, die vier Mitglieder der Besatzung töten wird.

2. »Doch gab es kein reineres Schlafen als dieses hier in der Eiseskälte, dessen Traumlosigkeit von keinem unbewußten Gefühl organischer Lebenslast berührt wurde, da das Atmen der leeren, nicht-dunstlosen Luft dem Organismus nicht schwerer fiel als das Nichtatmen der Toten.«⁵ Der winterliche Schlaf, der hier beschrieben wird, scheint unvergleichlich anderer Art; denn es schlafen hier die Insassen des Lungen-sanatoriums auf Thomas Manns »Zauberberg«, beinahe ein halbes Jahrhundert vor der Erfindung von Clarkes Science-fiction-Szenerie.

In der deutschen Literatur gilt der *Zauberberg* als großes Kompendium der Reflexion über die Zeit im ersten Drittel unseres Jahrhunderts. Wie weidlich bekannt, setzt das Buch Überlegungen Bergsons über die Aufspaltung des Zeitbegriffs fort und erschließt darüber hinaus die Pluralisierung der Zeiterfahrung. Fragen, welche die experimentelle Psychologie bis heute beschäftigt – wie das Problem der Zeiterfahrung in hermetisch abgeschlossenen Räumen, der Zeiterfahrung verschütteter Bergleute oder der Struktur der imaginären Zeiträume, die Haschischraucher halluzinieren –, hüllen die Darstellung der Existenz im Lungen-sanatorium ein.

Uns interessiert in diesem Zusammenhang aber nur ein Aspekt: *die Zusammenfassung der Reflexionen über die Zeit mit dem Motiv der Reise ins Eis*. Denn wenngleich das Abenteuer des Helden Hans Castorp, der auf Skiern aus seinem Sanatorium aufbricht, um sich der Anziehungskraft der Schneewüste zu überlassen, eine Spielart des Wintersports sein mag, der auch die Alpengletscher weitgehend kolonisiert, so reiht sich sein Abenteuer doch ein in die Kette der Reisen ins Eis, die von Coleridge und Shelley bis zur Reise des Arthur Gordon Pym, mit tödlichem Ausgang unternommen worden waren.⁶ Damit unsere Überlegungen nicht das Pathos dieser Reisen übernehmen, erinnern wir uns daran, daß Hans Castorp seine Reise »mit etwas Schokolade in der Tasche seiner Breeches und einer kleinen Flasche Portwein in der Westentasche« unternimmt und – dem Tod durch Vereisung entronnen – beim Humanisten Settembrini, der ihm Kaffee auf einer kleinen Spiritusmaschine bereitet, wieder zu Kräften kommt. Zwischen diesen beiden Punkten entspannt sich aber ein Schnee-Panorama, dem

man heute den Namen der »Ästhetik des Schreckens« geben würde. Der Held widersteht den Verführungen der kristallinen Zeit.

Thomas Manns Held verweigert sich der Faszination der Kristallbilder, die von der Romantik bis zur zeitgenössischen Avantgarde die Schriftsteller gefesselt haben:

Die Möglichkeit, im Schneesturm von, wie es heißt, »regelmäßiger Kristallometrie« zugedeckt zu werden, wird als Ersticken der individuellen Lebenszeit abgewehrt.

In der »hexagonalen Regelmäßigkeit« der Schneekristalle entdeckt Thomas Mann ein Grundschema der *Symmetrie*, das für die Ästhetik Geltung beanspruchen mag, das aber, übertragen auf den lebenden Organismus, Vernichtung bedeutet.

Und so geschieht es, daß der Held inmitten der Schneewüste, die ihn bannen will, ein denkwürdiges Plädoyer hält: ein *Plädoyer für die bürgerliche Uhrzeit*, deren Taktschlag mit den Rhythmen des Herzmuskels gleichgesetzt wird, aus denen sich der Impuls für die ethische Entscheidung speist, den Verführungen der Todeslandschaft zu widerstehen.

Die Bilder, die im Schneekapitel Revue passieren, stehen in einer langen Kette der europäischen Literatur.⁷ Die Romantik hatte dem Mineralglanz der Kälte den Reiz der Ambiguität abgewonnen. Sie stellte die unverwesliche Mineralwelt in Opposition zur vergänglich vegetabilischen Welt. In den kalten Steinwelten entdeckte sie einen Abglanz der Zeitlosigkeit.⁸ Die Mineralisierung des Organischen gewährte seine Unverweslichkeit. Da das Altern des Organismus ein Indikator des Zeitprozesses ist, scheint das Eingefrorene aus der Zeit der Organismen herauszufallen.

Aber wie ästhetisch faszinierend es auch sein mag, sich die Umwelt als »Kristallometrie« vorzustellen – unser Held entscheidet sich für die kleinen Asymmetrien der bürgerlichen Existenz. Dies geschieht, obwohl (oder weil) zwei psychologische Erleichterungen des Lebens in der Kälte-Welt vor Augen geführt werden:

Das Träumen in der Eiskälte auf der Glasveranda des Sanatoriums kann, wie der Erzähler rasonniert, den Menschen provisorisch von den Asymmetrien des Organischen entlasten;

die Faszination durch Eisbilder erzeugt einen Zustand, den Thomas Mann mit einer »Gnadennarkose« vergleicht, mit einer starken sensorischen Herabminderung mittels einer Droge.

Die Träume auf der Glasveranda des Sanatoriums entsprechen indessen nicht dem Traum, der mitten in der Schneewüste geträumt wird und die Imagination in die Last des Organischen zurückzieht; wir werden darauf zu sprechen kommen. Hier interessiert vorerst nur die Wende, mit der im Schneekapitel die romantische Tradition der faszinierenden Eisbilder durchbrochen wird. Thomas Mann läßt seinen Helden nicht mineralisieren, um ihn glücklich aus der Zeit fallen zu lassen.

3. Da die Anspielungen auf die romantische Geschichte vom mineralisierten Bräutigam überdeutlich sind, soll diese als dritte kurz mitgeteilt werden. Nachdem Schubert sie 1807 in seinen »Nachtseiten der Naturwissenschaften« als wahre Begebenheit mitgeteilt hatte, wurde sie von E. T. A. Hoffmann bis Hugo von Hofmannsthal weitererzählt. Die berühmteste Version stammt von Johann Peter Hebel; berühmt, weil Walter Benjamin sie in seinem Essay *Der Erzähler* als Beispiel dafür zitiert, daß alle erzählte Geschichte auf Naturgeschichte zurückweist.

Ein junger Bergmann fährt kurz vor der Hochzeit noch einmal in den Stollen und kommt nicht mehr zurück. 50 Jahre später wird seine Leiche zutage gefördert. Der Körper, gesättigt mit Eisenvitriol, ist von der Verwesung wie von Geschichtszeit verschont geblieben. Die Braut, die ihm 50 Jahre lang treu war, erkennt den in der Blüte seiner Jahre konservierten Geliebten. Sie stirbt kurz nach diesem unverhofften Wiedersehen. Berühmt sind nun die Sätze, die Hebel einsetzt, um das Rauschen der Geschichtszeit, die abließ, während die organische Zeit des Jünglings stillgelegt war, sinnfällig zu machen:

Unterdessen wurde die Stadt Lissabon durch ein Erdbeben zerstört, und der siebenjährige Krieg ging vorüber, und Kaiser Franz I. starb, und der Jesuitenorden wurde aufgehoben und Polen geteilt, und die Kaiserin Maria Theresia starb, und der Struensee wurde hingerichtet. Amerika wurde frei, und die vereinigte französische und spanische Macht konnte Gibraltar nicht erobern. Die Türken schlossen den General Stein in der Veteraner Höhle in Ungarn ein, und der Kaiser Joseph starb auch. Der König Gustav von Schweden eroberte russisch Finnland und die Französische Revolution und der lange Krieg fingen an, und der Kaiser Leopold II. ging ins Grab. Napoleon eroberte Preußen, und die Engländer bombardierten Kopenhagen, und die Ackerleute säten und schnitten. Der Müller mahlte, und die Schmiede hämmerten, und die Bergleute gruben nach den Metalladern in ihrer unterirdischen Werkstatt. Als aber die Bergleute von Falun im Jahre 1809 . . .⁹

Eingebettet in Naturgeschichte, tritt, wie Benjamin beobachtet, der Tod turnusmäßig auf. Gemessen an der zyklischen Zeit der Naturgeschichte, die den Progreß der Geschichte umschlingt, erscheint die Zeit des metallisierten Bräutigams als linear. Seine Zeit im Eisenvitriol ist leer. Aber diese Leere kann nur verdeutlichen, daß der Reigen der Haupt- und Staatsaktionen der Geschichtszeit die Zeit nicht mit Erfahrung anreichert.

Erst für eine Zeiterfahrung, die sich an der organisch-linearen Zeit orientiert, wird die Vorstellung einer kristallinen Zeit faszinierend. Je physiologischer sich das bürgerliche Denken im 19. Jahrhundert orientiert, desto fesselnder erscheint die Vorstellung von der Entlastung des Organischen im Eis. Im ganzen 19. Jahrhundert begegnen wir Kältebildern, die dies versprechen. Aber sie versprechen dies nur in den Schreckensbildern, mit dem man sich Tod und Untergang vergegenwärtigt. Erst inspiriert durch Denkmotive von Nietzsche, bahnt sich um die Jahrhundertwende eine Umpolung des Schreckensbildes an. Nietzsches Freigeist spricht von der Lust des Im-Eise-Lebens. Diese Umpolung wird von den historischen Avantgarden im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts exzessiv ausgelotet. Sie formulieren ihr Einverständnis mit dem Prozeß der technischen Zivilisation gern in Bildern der Kälte. Darüber habe ich an anderer Stelle berichtet.¹⁰ An dieser Stelle sollen einige Vermutungen über die psychosoziale Funktion der Kältebilder erläutert werden.

Die Thermodynamik der Wunsch- und Schreckbilder des 19. Jahrhunderts.

1. Die Erfahrung einer beschleunigten, rapide auf den Punkt X der Zivilisation zustürzenden Zeit wird in Bildern der Überhitzung plausibel gemacht: »Wenn ein Dampfkessel springt«, schreibt im Jahre 1847 Robert Prutz, »so ist daran so wenig der Dampf schuld wie der Kessel: sondern derjenige trägt die Schuld, der den Kessel überheizt, der den Dampf so zusammengepreßt hat, daß er explodieren mußte, der vergessen hat, beizeiten das Sicherheitsventil aufzuziehen und dem freien Elemente Freiheit zu geben.«¹¹

Die Erfahrung der beschleunigten Zeit erzeugt Wunschbilder eines kosmischen Kühlapparats, in dem die stürzende Zeit stillsteht, gleichsam eingefroren ist. Der diffuse, überhitzte Raum nimmt dann klare, kristalline Strukturen an.

2. Diese These soll in Übernahme einer Beobachtung des Zürcher Ethnologen Mario Erdheim¹² weiter ausgeführt werden: Lévi-Strauss versuchte, die Unterschiede der Kulturen durch die Gegenüberstellung von »kalten« und »heißen« Kulturen zu erfassen. Während die »heißen« Kulturen, getrieben vom Gefälle der Hierarchien und Klassenwidersprüche, wie Dampfmaschinen aufgrund thermodynamischer Regeln getrieben werden, funktionieren die »kalten« mechanisch wie Uhren, versuchen, den historischen Wandel »einzufrieren«, und richten sich in einem komplexen Mechanismus steter Wiederholung ein. Mario Erdheim geht von der Vermutung aus, daß der Ethnologe diese Vorstellung der »kalten« Kultur nicht aus einer fremden Völkerschaft, sondern aus dem eigenen Zivilisationsraum gewonnen habe – aus einem Subsystem der eigenen Gesellschaft. Denn unsere heißen Kulturen verfügen über »Kühlapparate«, die die Temperaturen einzelner Bereiche kontrollieren. In industriellen Gesellschaften übernimmt z. B. das Militär die Funktion eines solchen Kühlsystems.

Die Individuen, die in einem solchen Kühlsystem leben, befinden sich in einer Art Winterschlaf, in dem die Lebensprozesse stark verlangsamt sind. Funktionen der Realitätskontrolle sind der übergeordneten Befehlsmaschine überantwortet. Wichtige Regulatoren des bürgerlichen Subjekts sind in diesem Apparat funktionslos geworden: die durch das einzelne Individuum verbürgte Zeitdisziplin, die moralische Innenregulation durch ein Gewissen, das Vermögen zur persönlichen Schuld etc. Dieser Raum der kalten Kultur im gesellschaftlichen Subsystem wird bewohnt von Figuren, die vorbürgerliche Eigenschaften besitzen müssen.

3. Diese Vermutung soll probeweise auf Aspekte der Kulturgeschichte übertragen werden:

Inmitten der Erfahrung der rapiden, auf den Punkt X zustürzenden Zeit, bildet die Vorstellung einer zum Stillstand gebrachten, eingefrorenen Zeit das Faszinosum der Kalten Kultur.

Von den Kristallbergen der Romantik bis zur Eiszeit-Folklore der Untergangs-Philosophien zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist die *Imagination* von Kühlsystemen Schreck- und Rauschmittel zugleich: *Schreckbild*, weil die Reise ins Eis und den ewigen Schnee als Sturz in die »Entfremdung« begriffen wird; *Wunschbild*, weil sich das Subjekt

erst in diesem Zustand der Vereisung den Anspruch vom Halse schaffen zu können glaubt, Bürge und verantwortlicher Täter der Geschichtszeit sein zu müssen.

4. Die historischen Avantgarden im ersten Drittel dieses Jahrhunderts werden in ihrem Habitus des Einverständnisses mit dem Prozeß der Modernisierung die Eis-Bilder aufwerten. Ihr Wunsch nach einer vorbürgerlichen Konstituierung des Subjekts (oder nach einer nicht-bürgerlichen, proletarischen) formuliert sich in den Bildern der Kälte, in denen ein lebensphilosophisch gestimmtes Publikum um die Jahrhundertwende oder in der Gegenwart sich den Untergang ausmalt.

Vor diesem Hintergrund läßt sich Thomas Manns Schneekapitel anders lesen. Es spielt mit den thermodynamischen Gegensätzen, in deren Bann im 19. Jahrhundert fabuliert wurde. Er zitiert sie, um seine Opposition gegen die Avantgarde in deren eigener Bilderwelt einzuleiten; eine Avantgarde, die sich in der Tradition der Romantik und des Ästhetizismus der Faszination der Kälte mit eingeschlossenem vorbürgerlichem Subjekt überläßt. Der Verlauf des Ersten Weltkrieges, währenddessen die »Kälteapparate« des Militärs alle Bereiche des Lebens durchdrungen hatten, hat dem Autor offensichtlich zu einer Erfahrung verholfen, die im Schneekapitel enthüllt wird: daß sich unter dem Kältezauber, unter dem kristallinen Panzer einer sich selbst überlassenen Maschine tropische Phantasien der Männlichkeit, wilde Tötungsrituale, vorbürgerliche Barbarei versteckt; Träume, die den Winterschlaf des Subjekts, das sich seine Über-Ich-Funktionen aus der Hand nehmen ließ, bewachen.

Enthüllt er das geheime Zusammenspiel der Kälte des technologischen Zaubers, die die Überhitzung erst eigentlich ermöglicht und abschirmt? In jedem Fall wendet Thomas Mann sich in dieser Situation gegen die Ästhetisierung der Kälte und entscheidet sich eher für den Humanisten Settembrini mit seiner Spiritusmaschine. Aber, so möchte man mit Hans Magnus Enzensberger einwerfen, was richtet man schon mit Streichhölzern aus gegen eine Eiszeit?

Wilhelm Bölsches Rettung der Eiszeit-Theorien

Um die Jahrhundertwende zählt die »Eiszeit« zum populärsten geologischen Problem. Im Jahre 1900 beobachtet Wilhelm Bölsche, der damals bekannteste Popularisator naturwissenschaftlicher Forschung,

daß offensichtlich jeden Monat eine neue Broschüre über die Ursachen der Eiszeit und die sich daraus ergebenden Prognosen über eine neue Vergletscherung der Erde erscheint. Eiszeiterklärungen gäbe es jetzt »wie Sand am Meer«, bemerkt er etwas spöttisch.¹³ Denn er hatte sich in seinen Schriften ein Ziel gesetzt, das er lebenslang verfolgte: die Rettung der naturwissenschaftlichen Eiszeit-Theorien aus der fatalen Klammer der Untergangphilosophien. Dieser Kampf, das müssen wir heute (1985) konstatieren, ist unserem Mann mißlungen. Heute erfreut sich die Verschmelzung von Eiszeittheorie und Untergangphilosophie in den Prognosen eines »nuklearen Winters« wieder einer fatalen Aktualität.

Um die Jahrhundertwende überstrahlte die Vorstellung, »daß alles Wasser auf der Erdkugel gefroren und das ganze wundersame Räderwerk des Lebendigen auf dieser Erde stillstände«, für einen historischen Moment alle anderen konkurrierenden Untergangsbilder: »grenzenloses Grönland« dehne sich aus, in dem die Menschheit wie die sibirischen Mammute begraben liege.¹⁴

Das Bildsystem der apokalyptischen Kälte steht in einer ehrwürdigen Tradition.¹⁵ Jahrhundertlang waren im Topos des Einbruchs arktischer Kälte Katastrophenerwartungen formuliert worden. Eisbilder illustrierten die Prognosen menschlicher Unheilsgeschichte. »Eisapokalypsen« bildeten von Coleridge und Shelley, von Edgar Allan Poe bis Georg Heym eine Traditionskette. Weltvereisungstheorien spannen sich von Buffon im 18. Jahrhundert bis zu Edgar Daqués im 20. Jahrhundert. Forscher, die die Konstanz dieser Untergangstopik untersucht haben, sind zu der Schlußfolgerung gekommen, daß die Vereisung der Welt, meist als unaufhaltsames Sich-Ausbreiten der Arktis beschrieben, die wichtigste, zur literarischen Gestaltung gelangte Form der Apokalypse ist. Manfred Frank ist so weit gegangen, anzunehmen, daß man entlang der Geschichte der Bilder der tödlichen Reise ins Eis eine Kulturgeschichte der Neuzeit schreiben könne. Vor solchen Schlußfolgerungen möchte ich warnen. Ich nehme den lebenslangen wissenschaftlichen Kampf des Schriftstellers Wilhelm Bölsche zum Anlaß, meine Warnung zu erläutern.

Unter den Phantasien des großen Finales, die im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts die Menschen fesselten, spielte die Vorstellung, daß die Menschheit eines Tages im Eise enden werde, zwar eine auffällige Rolle, konkurrenzlos aber war sie nicht. Sie blieb gebunden an die

Theorien der großen Überhitzung und der Überflutung. Als Wilhelm Bölsche 1899 in einer Art Resümee die im 19. Jahrhundert kursierenden Katastrophenbilder einer Überprüfung unterzieht, ist der Tod in der Kälte nur eine unter vielen Möglichkeiten, die dem zivilisatorischen Fortschritt zustoßen können. Bezeichnenderweise begreift er den Progreß der Geschichtszeit im Bild eines von der Dampfmaschine angetriebenen »Expreß-Zuges«. Was könnte diesem Zug der Zeit widerfahren?

Zunächst: es geschieht etwas am Wagen. Die Gasleitung platzt, oder eine Achse entzündet sich und der Wagen brennt auf, mitten im Fahren. Dann: der Zug erfährt im ganzen etwas. Er stößt mit einem zweiten zusammen; ein Steinblock rollt auf die Schienen, der Zug saust in einen Waldbrand, wird das Opfer einer benachbarten Pulverexplosion, erstickt unter Schneemassen, fällt von einem morschen Brückenpfeiler ins nasse Grab.¹⁶

Wie man sieht, ist nur sehr marginal das Ende in »Schneestürmen« angedeutet. Vorherrschend bleiben Vorstellungen von der Überhitzung aufgrund zu großer Beschleunigung oder »Waldbrand« und »benachbarter Pulverexplosion«. Der Tod in der Kälte wird in diesen Bildern nur unter die von außen drohenden Gefahren eingereiht, die weder mit der Beschleunigung des Zuges noch mit dem Ausfall des Heizungssystems im Zug zu tun haben könnten.

Elf Jahre später wird der expressionistische Schriftsteller Jakob van Hoddis das Arsenal von Untergangs-Ängsten, die den Bürger des 19. Jahrhunderts in Bann hielten, von seiner mythischen Suggestivkraft befreien, die Phantasien des Weltendes wie eine Spielzeugkiste umstürzen¹⁷ und in ihnen nur noch reizvolle »Vokabelmischungen« (Walter Serner) entdecken:

Dem Bürger fliegt vom spitzen Kopf der Hut,
in allen Lüften hallt es wie Geschrei.
Dachdecker stürzen ab und gehn entzwei
und an den Küsten – liest man – steigt die Flut.

Der Sturm ist da, die wilden Meere hupfen
an Land, um dicke Dämme zu zerdrücken.
Die meisten Menschen haben einen Schnupfen.
Die Eisenbahnen fallen von den Brücken.

Dieses aleatorische Spiel mit den Topoi des Weltendes – von der Furcht vor dem »grenzenlosen Grönland« ist hier nur der »Schnupfen« übriggeblieben – hat die Macht der Untergangs-Topoi in der histori-

schen Avantgarde nur für einen kurzen historischen Moment brechen können.

Wilhelm Bölsches Resümee kann nicht erklären, warum ausgerechnet die Vorstellung der Eiszeit die Gemüter am heftigsten erhitzt und in diesem historischen Augenblick alle anderen Untergangsbilder marginalisiert. Da sie populär war, leistete sie offensichtlich mehr als alle anderen Untergangsbilder:

dem, der sich der Eiszeit-Prognose bediente, verlieh sie den Anschein des kulturkritischen Scharfblicks auf die »Kälte« der kapitalistischen Gesellschaft;

das Bild verband den Schein analytischer Schärfe mit dem Vermögen zur Prognose: nicht durch Fremdeinwirkung, sondern durch Eigendynamik würde das zivilisatorische Kälte-System sich ein Ende bereiten, dessen Temperatur den kalten Zentren der Entfremdung, den Städten, entsprechen würde;

und drittens boten die Imaginationen der Eis-Landschaften eine wunderbare Entlastung in einer Situation, in der im Bürgertum die Erfahrung des »überheizten Zimmers« im Grunde allen anderen Horror in den Schatten stellte.

Wenn man also das Augenmerk auf die sozial-psychologische Leistungsfähigkeit der Eiszeitbilder richtet, wird man auf komplexere Sachverhalte stoßen und wahrscheinlich auch die Korrespondenzen zwischen der Faszination der Eiszeit-Theorien und den Kulturen der artifiziellen Entfremdung, wie sie in Kunstströmungen um die Jahrhundertwende gepflegt wurden, entdecken können.

Wilhelm Bölsche, der die Eiszeit-Theorien von der Umklammerung durch Weltuntergangs-Philosophien lösen wollte, befand sich in einem Dilemma. Man konnte die phantastische Eiszeit-Folklore nicht einfach durch die Ergebnisse der Geologie oder Paläontologie widerlegen, da diese selbst zu großen Teilen im Banne der Untergangs-Topoi blieben und Lieferant der phantastischsten Blüten der Eiszeit-Folklore waren.¹⁸ Bölsche hatte keine Mühe, selbst zwei neue Varianten zu erfinden, um die groteske Situation in den Wissenschaften zu illustrieren: die Eiszeit entstand, weil Vulkane der Erde plötzlich anfangen, statt glühender Lava Eis zu speien; die Eiszeit entstand, weil ein Komet die Erde streifte, der Kälte aushauchte.¹⁹

Das Erstaunliche an beiden Erfindungen ist, daß selbst Phantasien vom Eisvulkan und dem Kälte-Kometen nicht an den Haaren herbeigezogen sind, sondern von einer Kombinatorik gesteuert bleiben, welche die Vulkan-Theorie des 18. Jahrhunderts und die Kometenfurcht mit dem Phänomen der Eiszeit koppelt, die Bilder der Explosion mit denen der tödlichen Abkühlung verbindet. Bölsche selbst hatte in früheren Jahren bei Beginn seiner geologischen Studien eine Hypothese aufgestellt, die ihn jetzt nicht weniger phantastisch anmutet: Der Vulkanismus der Erde habe zeitweise mit seinem »krakatauhaften Aschenstaub« die Sonne abgeblendet und dadurch einen Klimasturz verursacht.²⁰ Auf der gleichen Ebene bewegte sich eine andere Eiszeittheorie, die davon ausging, daß große Vulkanexplosionen kolossale Säulen von Wasserdampf in die Höhe getrieben hätten, die im Gebirge zu Gletschereis gefroren seien. So phantastisch heute diese Katastrophenbilder anmuten mögen, so plausibel erscheinen vergleichbare Szenarien, die an die Stelle des Vulkanausbruchs den nuklearen Schlag setzen. Die Bildsysteme stehen bereit. Nur der projektierte Auslöser scheint die historische Variable zu sein.

Auf der Suche nach der richtigen Eiszeit-Theorie geht Bölsche von einer Richtlinie aus: Er will *mit* der naturwissenschaftlichen Eiszeittheorie *gegen* die Katastrophentheorie der Vereisung Front machen. Also neigt er dazu, die Theorien in dem Maße für richtiger zu halten, als sie sich von der Prognose einer (überfallartigen) Vereisung entfernen. Er will sie aus dem jahrhundertealten Topos, wie ihn die Literatur ausgemalt hatte, lösen.

Im Banne dieses Topos hatte auch die Forschung lange gestanden. Der Schweizer Naturforscher Agassiz (1807–1857), der 1837 die Gletschertheorie wissenschaftlich mit der Annahme einer Eiszeit verbunden hatte, hatte zum ersten Mal die Eiszeit nicht auf eine lokale Klimaschwankung zurückgeführt, sondern als einen universalen und katastrophalen Vorgang beschrieben. Im Banne der Cuvierschen Katastrophenlehre hatte er diesen weltumspannenden Vorgang als *plötzlichen* Einbruch »furchtbarer Minusgrade« dargestellt. Bölsche schildert diese Hypothese ein halbes Jahrhundert später nicht ohne Spott: Die anstürmende Kälte habe offenbar die Mammute in Sibirien (1901 war an der Beresowka ein sehr gut konserviertes Tier gefunden worden) unversehens in einen Eiskeller versenkt und im Handumdrehen zu Eismumien eingefroren.²¹

Die Vorstellung der Plötzlichkeit der Einfrostung weist Bölsche in das Reich einer blühenden Spekulation mit dem Untergang. Inzwischen hatte sich in der Wissenschaft die These durchgesetzt, daß eine Senkung von 5–6 Grad genügte, um die Schneegrenze um 1000 m zu senken. Inzwischen galt die Lehre von den Interglazialzeiten, die von den Gletscherforschern Penck und Brückner im Jahre 1909 publik gemacht worden war: wärmere Schaltzeiten, die sich zwischen die Kälteepochen einschieben.

Allerdings blieb die Ursache der Vergletscherung nach wie vor umstritten. Und eben dieses Rätsel setzte die Federn fieberhaft in Bewegung, als könne des Rätsels Lösung die gefürchtete erneute Vereisung der Erde bannen oder berechenbar machen; als könne das Wissen um die Mechanik des Endes die Mitwissenden zu einem intensiveren Genuß des Jetzt anleiten.

Allerdings liegt die Sache bei Bölsche etwas komplizierter. Denn bisher haben wir nicht nach den Gründen gefragt, warum er gegen die Prognosen des Untergangs im Eis zu Felde zieht. Bölsches Feldzug für die Reinigung der Eiszeittheorien von Spuren einer Weltanschauung, die ihm anachronistisch scheint, ist von einer Vision des »Fortschritts« gesteuert, deren Elemente erläutert werden sollen. Man kommt den Voraussetzungen seines Blickpunkts auf die Spur, wenn man die Gründe des Unbehagens untersucht, mit dem er den Prognosen der sogenannten »Pendulationstheorie« begegnet.²²

Diese war eine der dominierenden Eiszeittheorien des 19. Jahrhunderts. Bölsche konnte zwar einige ihrer Grundannahmen nicht widerlegen; umso heftiger kritisierte er aber die sich an diese Grundannahme anschließenden Prognosen, die Deutschland zwischen Tropenparadies und Grönland pendeln ließen:

Bei Reibisch pendeln wir Europäer bereits seit Jahrtausenden wieder äquatorwärts, während allerdings den Nordamerikanern der Boden tückisch zum Pol läuft. Bei Dubois stecken wir dagegen alle miteinander bloß in einer verdächtigen Interglazialzeit, an deren Ende uns recht jämmerlich wieder der Eisriesen holen könnte.²³

Mit Recht entgegnet Bölsche mit dem Hinweis auf die geologischen Zeitspannen, auf die man nicht die neuzeitlichen Erfahrungen einer unerhörten Beschleunigung der Geschichtszeit übertragen könne: 2 Millionen Jahre trennen uns vom Tropentertiär. Aus einem anderen Grunde bereitet ihm aber auch die Vorstellung, daß Spitzbergen erneut mit Lorbeer und Zypressen gesegnet und Deutschland Kokos

und Brotbaumfrucht ernten könnte, ausgesprochenes Unbehagen. Der Grund für Bölsches Abwehr gerade dieser Prognose ist m. E. in einer von Nietzsche inspirierten Idee zu suchen: daß auf »*polarem Wege der Mensch entstanden sei*«. ²⁴ Bölsche hält das biologische Leben und den Menschen für einen *von der Kälte geweckten* »Gegenschachzug des Lebens«. ²⁵ Er geht davon aus, daß das Aufwachsen des »Kulturmenschen« in eine Zeit fortschreitender Erkalung der Erde fällt, daß sich in der nachtertiären Eiszeit die entscheidenden Kulturschübe abspielten. Aus diesem Grunde wehrt Bölsche sowohl die Prophetie des Kulturpessimismus ab (Vernichtung im Eis) als auch die gemütlicheren Vorhersagen eines Klimas unter Palmen. Sie haben für ihn nichts Verlockendes. Da Kälte den Prozeß der Zivilisation in Gang setzte, wird der vollends zivilisierte Mensch auch der Kälte des Weltraums die Stirn bieten können. ²⁶ In seinem Erfolgsbuch *Das Liebesleben der Natur*, dessen erster Band im Jahre 1898 erschien, hat er diesen futuristischen Gedanken ausgesponnen: Selbst wenn die Sonne erkalte und die Erde in einen endlosen Polarwinter stürze, sei die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß der Mensch – »vervollkommnet mit seinen Maschinen« – das Problem der Weltraumkälte spielend überwinde. Er brauche nicht, wie die Propheten annehmen, zur »Eismumie« zu gefrieren, sondern könne kraft der neuen Technologie einer »Kälte von einigen hundert Grad« spotten. ²⁷

Diese futuristische Vision setzt sich bis in das Kälte-Pathos der zwanziger Jahre fort. Als Ernst Bloch 1929 seine Parabel vom »Kälteingenieur« schreibt ²⁸, erläutert er, wie schnell das technische Pathos kippt, das sich nur auf der Schwelle zu mythischem Denken halten kann.

Das Denkmotiv, das den Fortschritt als einen von der Kälte konditionierten Gegenschachzug begreift, schließt bei Bölsche an eine *Ästhetik* des Erhabenen an, und diese Ästhetik wird mit einer Theorie der Überwindung des *Schmerzes* begründet. ²⁹ Die »kalte Maschine« des Weltraums ist für Bölsche ein erhabener, der moralischen Reflexion entrückter Gegenstand der Betrachtung. ³⁰ Im ästhetischen Schauer angesichts des »Jahrmilliarden *stabilen* Fixstern- und Planetensystems« beruhigt ihn der Gedanke, daß der Kosmos auch dann noch in einem teleologischen Plan kreisen wird, wenn die Organismen lange in ihm »verstaubt« sind. Das Telos der planetarischen Maschine

liegt außerhalb der Geschichtszeit. Es unterliegt keinem moralischen Raisonement: Es ist Gegenstand *ästhetischer* Faszination.

Wodurch ist diese Faszination begründet? In den Kälte-Räumen außerhalb des Organischen herrscht nicht das, was wir »Schmerz« nennen. »Wir denken gar nicht an Schmerzmöglichkeiten. Sollen die Metallteilchen klagen, daß sie ihre frühere Gravitationslage verlassen . . .? Mögen aber auf dieser ganzen Linie ganze Milchstraßen verbrennen wie eine Wolke Kohlenstaub – in diesem Wandel waltet immer noch kein Schmerz.«³¹ Schmerz, so vermutet Bölsche, stand als Reaktion auf die einbrechende Kälte am Beginn der Fortschrittskette organischen Lebens, die den Menschen als Gipfelpunkt der Schmerzempfindung hervorbrachte – »ein seltsamer Triumph«. So erklärt er, daß der Mensch bis heute beim Anblick der kalten Maschine des Kosmos Unbehagen empfindet und friert. Jetzt aber, wo die Wissenschaft den Menschen in die Lage versetzt habe, die Mechanik der Fortschrittskette zu erkennen, sei er auch in der Lage, der Erhabenheit der Maschine »Natur« innezuwerden: im ästhetischen Schauer angesichts eines Raumes, in dem Organ- und Geschichts-Zeit stillgelegt sind. Von diesem Raume läßt sich mit Sicherheit nur zweierlei behaupten: Er ist entlastet von organischem Schmerz und er *funktioniert*.

Bölsches Aufwertung der »Eiszeit« ist von Denkmotiven gesteuert, die sich später im italienischen Futurismus wie in den Manifesten anderer Avantgardisten (Ernst Jüngers Reflexionen »Über den Schmerz« z. B.) entfalten werden. Thomas Mann zählte diese Aufwertungen der Kälte-Bilder und des Topos der Eiszeit zu den »Gnadenmarkosen« des Ästhetizismus.³² Die pathetische Landschaft des Eises überläßt er den Avantgardisten. Der Held des *Zauberbergs* widersteht der Faszination der »kristallinen Zeit«. Ein Blick auf die bürgerliche Taschenuhr – es wird Zeit, den pathetischen Kult der Eiszeit zu verlassen.

*Nachtrag*³³

Andersens Märchen vom Schneemann erzählt die Geschichte eines Schneemanns und eines Kettenhundes. Beide erleiden ein Dasein in der Kälte, ausgeschlossen von der Wärme der Menschenwelt; beide haben ihre Aufmerksamkeit auf einen Punkt fixiert: das beheizte Haus.

Durchs Fenster des Hauses sehen sie den Ofen. Er ist so groß wie der Schneemann, nur eben schwarz. Der Schneemann ist fasziniert von seinem Gegenbild; er denkt es sich als weibliches Wesen. Er hat eben »Ofensehnsucht«. Als das Tauwetter einsetzt, bricht er klaglos zusammen. Nun ragt nur noch der Stiel empor, um den herum man ihn aufgebaut hatte. Dieser Stiel ist ein Ofenkratzer. Der Kettenhund begreift jetzt die Sehnsucht des Schneemanns, die über seine eigene hinausging: Sie richtete sich auf einen Teil des Betreffenden selbst. » . . . der Schneemann hat einen Ofenkratzer im Leib gehabt! Das ist es, was sich in ihm geregigt hat; jetzt ist es überstanden: Weg! Weg!«

Der Schneemann wird lernen, ein Freund des ewigen Winters zu werden, um Haltung zu bewahren und sich vor der hündischen (der psychoanalytischen) Neugier und dem kynischen Gelächter zu bewahren.

Anmerkungen

- 1 Jürgen Habermas in der »Tageszeitung« vom 7. 7. 1984.
- 2 Helmut Lethen, Lob der Kälte. Ein Motiv der Avantgarde.
In: Die unvollendete Vernunft. Moderne versus Postmoderne. Hg. D. Kamper und W. van Reijen. Frankfurt 1987.
- 3 Manfred Frank, Das Scheitern am ›Heil‹: Die Reise ins ewige Eis. In: M. Frank, Die unendliche Fahrt. Ein Motiv und sein Text. Frankfurt 1979, S. 88–103.
- 4 Arthur C. Clarke, 2001. Odyssee im Weltraum. München 1980, S. 79–84.
- 5 Thomas Mann, Der Zauberberg, Frankfurt 1959, S. 562.
- 6 Vgl. M. Frank, a. a. O.
- 7 Umfangreiches Material hierzu findet sich in folgenden Forschungsarbeiten: Joachim Metzner, Persönlichkeitszerstörung und Weltuntergang. Das Verhältnis von Wahnbildung und literarischer Imagination, Tübingen 1976; Karl Heinz Bohrer, Der Mythos vom Norden. Studien zur romantischen Geschichtsphilosophie, Heidelberg 1961; Manfred Frank, Das Motiv des ›kalten Herzens‹ in der romantisch-symbolistischen Dichtung, in: Euphorion 71 (1977), H. 4; Manfred Frank, Steinherz und Geldseele. Ein Symbol im Kontext, in: M. Frank, Das kalte Herz und andere Texte der Romantik, Frankfurt 1978, S. 233–366.
- 8 Manfred Frank, Das Motiv des kalten Herzens, a. a. O., S. 391 ff.
- 9 Zit. n. Walter Benjamin, Der Erzähler, in: Walter Benjamin, Illuminationen, Frankfurt 1961, S. 421 ff.
- 10 Vgl. Anm. 2.
- 11 Robert Prutz, Vorlesungen über die deutsche Literatur der Gegenwart, Leipzig 1847. Zit. n.: Das Junge Deutschland. Texte und Dokumente, hg. von Jost Hermand, Stuttgart 1966, S. 290.

- 12 »Heiße« Gesellschaften und »kaltes« Militär, in: Kursbuch 67 (März 1982), S. 59–72.
- 13 Wilhelm Bölsche, Wenn der Komet kommt, in: Vom Bazillus zum Affenmenschen, Leipzig 1921 (Erstdruck 1900), S. 87.
Für den Hinweis auf Bölsche danke ich Antoon Berentsen.
- 14 Ebd., S. 97.
- 15 Vgl. M. Frank und J. Metzner (Anm. 7).
- 16 W. Bölsche, Wenn der Komet kommt, a. a. O., S. 90.
- 17 Peter Rühmkorf, Bemerkungen zu Jakob van Hoddis »Weltende«, in: P. Rühmkorf, 131 expressionistische Gedichte, Berlin 1976, S. 61.
- 18 Wilhelm Bölsche, Eiszeit und Klimawechsel, Stuttgart 1919, S. 12 ff.
- 19 Ebd., S. 13.
- 20 Ebd., S. 72.
- 21 W. Bölsche, Wenn der Komet kommt, a. a. O., S. 98.
- 22 W. Bölsche, Eiszeit und Klimawechsel, S. 33 ff.
- 23 Ebd., S. 74.
- 24 Ebd., S. 52.
- 25 W. Bölsche, Wenn der Komet kommt, a. a. O., S. 100.
- 26 Ähnliche Gedanken werden 1904 in der Schrift »Wie kann die Welt einmal untergehen« von W. Meyer entwickelt (Stuttgart 1904).
- 27 W. Bölsche, Das Liebesleben in der Natur, Jena 1898. Zit. nach der Ausgabe von 1906, S. 114.
- 28 Ernst Bloch, Die Angst des Ingenieurs, in: Verfremdungen I, Frankfurt 1962, S. 163–176.
- 29 Wilhelm Bölsche, Aus der Schneeegrube. Erstdruck: Dresden 1903. Zit. n. der Ausgabe von 1923, S. 10 f.
- 30 Ebd., S. 49.
- 31 Ebd., S. 10.
- 32 Thomas Mann. a. a. O., S. 669.
- 33 Das Schneemann-Motiv wird übernommen von Ödön von Horváth in dem Stück »Don Juan kommt aus dem Krieg«. Vgl. Johanna Bossinada, Vom Kleinbürger zum Menschen. Die späten Dramen Ödön von Horváths (Diss.), Amsterdam 1984, S. 66.

Die Endlichkeit der pädagogischen Bewegung

Meine Vermutung ist diese: Im Laufe der letzten zehn Generationen – so bezeichne ich hier die seit dem 18. Jahrhundert verstrichene Zeit – wurde in unserer europäischen Zivilisation mit großer Konsequenz und nicht ohne Erfolg ein Verhältnis zu den Nachkommen kultiviert, das als ›Pädagogik‹ charakterisierbar ist. Pädagogik stellte ein wesentliches Element der Moderne dar und entwickelte sich wie diese auch nach der Methode von Entdeckung und Destruktion. Entdeckt wurde von ihr das Kind, destruiert wurden die Nachkommenschaft und deren Erbe; dabei ging die pädagogische Enterbung der ökonomischen voraus. Diese Pädagogik nannte man in einigen Regionen Europas zeitweise ›Pädagogische Bewegung‹, doch eine Bewegung war sie von Beginn an, ein kollektives Bewußtsein mit politischen Implikationen, auf permanente Reform angelegt, ein transitorisches System. Solche pädagogische Bewegung organisierte in dem genannten Zeitraum immer mehr und immer selbstverständlicher Institutionen der Erziehung nach dem Prinzip ›Vom Kinde aus‹; sie etablierte sich bereits im 18. Jahrhundert bei den Avantgarden der Gesellschaft, den anderen sozialen und politischen Bewegungen.

Die Rationalisierung des Erziehungsvollzugs, beginnend im Hochmittelalter, weitergeführt durch die Renaissance, suchte ein exaktes und überzeugendes Wissen vom Verhältnis der Generationen und von der notwendigen Ausstattung des Nachwuchses. Was die jeweils ältere mit der jeweils jüngeren Generation wolle, schien schließlich vor allem, daß die letztere lerne; die Kunst, dies zu bewerkstelligen, wurde Didaktik genannt. Die Pädagogik der Aufklärung dann versprach den Charakter der Nachkommenschaft entsprechend diesem Paradigma zu verändern; galten die Nachkommen bis dahin primär als Erben sowohl der Sünden als auch des Besitzes, sowie der Natur ihrer Väter, sollten sie nun zuerst das Kind, das lernende Individuum, das selbsttätig entdeckende und destruiierende Subjekt sein. In einem bis heute andauernden Prozeß setzten sich auf den verschiedenen Ebenen des Erziehungsgeschehens derart pädagogische Verhältnisse durch und hinterließen Spuren auch im Umgang der Menschen mit sich selbst. Die durch den Begriff Lernen symbolisierte Hoffnung erfaßte

weite Kreise der Bevölkerung. Leute, welche bis dahin einfach Erwachsene gewesen waren, wurden als Bildungsbedürftige und somit Bildsamen ausgemacht: Bauern, Arbeiter, Frauen; schließlich sehen wir heute die Pädagogik ebenso für Babys wie für Greise als zuständig an. Denn das 20. Jahrhundert, anderthalb Jahrhunderte nach Emile zum ›Jahrhundert des Kindes‹ proklamiert, sucht vollends das Gefälle zwischen den Generationen zu negieren; die sogenannte lernende Gesellschaft produziert eine Art Gleichgewicht zwischen den Generationen, ihr Verhältnis zueinander gestaltet sich als beinahe reversibel. Die zeitliche Ordnung des Erziehungsvorganges, wie er sich in zu differenzierenden Lebensaltern, Lebensphasen und Generationen zeigte, dieser Fluß der Zeit transportiert nichts mehr, es gibt nichts mehr zu vererben und nichts mehr zu erben; die pädagogische Bewegung nähert sich einem Stillstand, wenn alle alles zu lernen haben.

Meine Absicht besteht keineswegs darin, gegen solche Entwicklungen Vorwürfe zu erheben; auch meine Lebensgeschichte ist dahinein verstrickt, dies macht mir einst sichere Erfahrungen durchaus bezweifelbar. Hier trage ich lediglich eine Stimme des so begonnenen Dialoges vor, meine eben skizzierte Hypothese über die Geschichtlichkeit der Pädagogik, über den Stillstand ihrer Bewegung – über das Andere meiner Lebensgeschichte also. Dieses Andere möchte ich nun durch Hinweise auf bestimmte Phänomene deutlicher machen.

1. Die Pädagogik war eine Bewegung

Dynamik (statt Opportunität) attestierte ihr, wer ihre ideelle Kraft des Aufbruchs durch die moderne Geschichte nachvollzog, eine Dynamik, die zur Tat drängte, sich ausbreiten und Ziele verwirklichen wollte. Anders sah man sie in ihrer Theoriearbeit, nämlich durch Dynamik (statt Wahrheit) eher eingeschränkt, denn pädagogische Theorie erwies sich im Nachdenken über Erziehung als eingebettet in die gesellschaftlichen Erziehungsvorhaben. Darum ist sie historisch wie systematisch als eine Bewegung zu charakterisieren. Es geht ihr, seit sie im 18. Jahrhundert erfunden wurde, um die Erneuerung des Menschen. Sogar die Zweifler, Spötter, Abtrünnigen der Pädagogik stehen in deren Bann, gegenwärtig die Alternativen und die Antipädagogen. Auf dem bereits zweiten Höhepunkt der Welle schrieb Jean Paul, Kritiker pädagogischer Allmachtsphantasien: »Unaufhörlich

wirke und nage der Zeit- und Völkergeist am Kinde: anfangs sind ihm doch nur seine Erzieher Zeit und Staat.« Er gab damit einer verbreiteten Stimmung Ausdruck: Zeitgeist und Geschichte der Völker nagen gleich Ratten am Kinde, an seinem Charme, an seinen Hoffnungen, jedoch wir haben ja glücklicherweise noch den Erzieher, er repräsentiert, was dem Kind an Zeit- und Völkergeist zuträglich ist. In der Tat wurden für das allgemeine Bewußtsein derartige Konstellationen Inbegriff von Erziehung wie Pestalozzi in Stans, Tolstoj in Jasnaja Poljana, Maria Montessori in San Lorenzo, Freinet in Vence u. a. m.; wir wünschen eben nicht, unsere Kinder möchten wie Rameaus Neffe auf tragikomische Weise in Überlieferung verstrickt um ihre Identität ringen müssen, wir wünschen, sie mögen wohlbehütet vor Zeit- und Völkergeist wie Emile zu sich selber kommen.

Das Kind-Erzieher-Szenarium, sein Urbild Emile und dessen Lehrer, war nicht irgendein Teil der Pädagogik, sondern bildete den Knotenpunkt des Ganzen, bildete die Institution, in welcher die Selbstvermittlung des modernen Erziehungssystems sich ereignete oder nicht. Aus dieser Institution gewann es regelmäßig neue Impulse und Erkenntnisse, in den Wiederbelebungen ihres imaginären Szenariums bestand die pädagogische Praxis und wurde deren Logik ablesbar. Man darf freilich von der Pädagogik andererseits auch als von der Theorie sprechen, denn schließlich gibt es im Erziehungssystem Theorien über das Erziehungssystem. Sie zur Grundlage einer Betrachtung der Pädagogik zu nehmen, in ihnen gar den Bewegter sehen, das führt allerdings zu Simplifikationen der Theorien über Erziehung und zur Statik des Systems der Erziehung. Man hat ihrer Zeitlichkeit Rechnung zu tragen, sie vor dem Hintergrund einer tragewichtigen kulturellen Ordnung zu sehen. Wurde deren sehr allmähliche Veränderung von der zielenden, ausholenden, mitreißenden, immer wieder zusammenbrechenden Pädagogik beschleunigt, verzögert, dirigiert? Es bleibt fragwürdig, bestimmte treibende Kräfte, gar Subjekte oder historische Ereignisse, soziale Machtgruppen als ökonomische oder ideologische Verursacher identifizieren zu wollen, wengleich die Subjekte der Pädagogik sich widerwillig oder meist gar nicht an derartige Kräfte gebunden sahen. Riehl wie Reichwein erlebten sich als Elemente einer evolutionären Einheit Volk, andere als subjektive Faktoren im Kampf der Klassen. Aber die Großen Pädagogen, ihre Theoreme und praktischen Einrichtungen entwickel-

ten Vorstellungsbilder des Kollektivs für das Kollektiv, bildeten mit ihren Erzählungen und Maßnahmen, ihren Schwüren und Flüchen Wirkungsfelder anonymer Kräfte; ihre Theorien lassen sich in keiner Weise isolieren, bleiben nie hermetisch, sie verraten ihre Erfahrungshintergründe und weisen uns auf Auslegungsmöglichkeiten in der Lebenspraxis hin, ja sie gehen unmittelbar in Appelle über, sie schrecken vor Appellen an sich selber nicht zurück: »Fasse Mut zur Mitträgerschaft geschichtlicher Bewegungen!«

Die Pädagogik sieht sich als handelnde Wissenschaft. Das Ethos des Erzieherberufs, die Analyse der Kategorien von Erziehung und die Reflexion von deren Methoden bilden wirklich bloß eine diffuse Vielfalt, wenn man die Pädagogik als ein System von Aussagen versteht. Jedoch »der Schlüssel für eine Analyse pädagogischer Theorieleistungen . . . liegt in ihren Externalisierungen«. Fehlt der Theorie Transitivität, Pädagogik denkt transitiv. »Gleichwohl gerinnt das Ergebnis nicht zu festen Formen intersubjektiv gewisser Selbsterkenntnis. So entsteht keine Wahrheit. So entsteht Dynamik.« (Luhmann, S. 341 f.) Die pädagogische Bewegung meinte zu zielen, nämlich in Richtung Spitze des gesamten Natursystems, wie es im 18. Jahrhundert entworfen worden war. Sie verdankte sich einer entsprechenden, werthaltigen Ideologie: »Alles Menschliche muß erst werden und wachsen und reifen, und von Gestalt zu Gestalt führt es die bildende Zeit«, heißt es in Schillers Gedicht »Glück«. Indem solches aus der Gesellschaft heraus in Anspruch genommen wird, gewinnt die Pädagogik Begründungen für ihre Handlungen, besonders im Sinne gesellschaftlicher Reformen. Sie hilft damit jene Zirkel durchbrechen, in denen das Leben einander nachfolgender Generationen verläuft. Einst trat der Sohn an die Stelle des Vaters; nachdem er aufgewachsen war, stellte er gegenüber dem Tode die Ordnung des Lebens wieder her. Dies war nicht das Modell der Pädagogik, sie dachte nicht in Zyklen; sie erwartete, das Leben des einzelnen wie der Gesellschaft werde sich »von Gestalt zu Gestalt« wandeln, werde fortschreiten auf das Menschliche zu, und das erschien ihr, für den einzelnen wie für die Gesellschaft, jenseits der Generationengrenze zu liegen. Dieses Bild, die pädagogische Imagination mußte sich, erst einmal aktuell gemacht, regelmäßig reproduzieren; gemäß ihrer teleologischen Struktur konnte das nicht mit der Reproduktion einmal akkumulierter pädagogischer Erfahrung geschehen: Sogenannte

Schul- oder Lehrerpraxis ebenso wie wissenschaftlich gesicherte Ansätze des Verstehens von Erziehungsprozessen gerieten, bis zur Wiederholbarkeit verallgemeinert, ins Zyklische, gerieten zur bloßen Routine, zum ›neunzigjährigen Schlendrian‹. Der Gegenstand modernen Erziehens, das Kind mit seiner Zukunft, verlangte ein antizyklisches Vorgehen. Darum hatte das Erziehungssystem Reform auf Reform erneuert zu werden und mit ihm die Theorien über Erziehung, die es hervorbrachte.

Insofern bildete auch die pädagogische Rede und das, was sie auslöste, ein treibendes Element in der Evolution der Gesellschaft. Sie transformierte das allgemeine Wissen über jenes Geschehen, welches als Fortpflanzung, Vererbung, Generationenfolge und Geschichte die Erwartungen der Menschen an ein Weiterleben zu wecken vermag, und als institutionalisiertes Wissen transformierte Pädagogik diese Prozesse selbst. Die Pädagogen haben sich dabei immer wieder so verstanden und in ihren ›Reform‹ genannten Aktivitäten entsprechend dargestellt, als seien derartige Transformationen planbare Vorgänge – von der Mutter-Kind-Beziehung, über die Bildungspolitik bis zur Angleichung des Niveaus zwischen sozialen Schichten. Allein die Tatsache, daß die Pädagogen in solche Richtungen gezielt haben, sämtlich wiederum verstanden als Zwischenziele in Richtung Menschheit, erklärt nicht eingetretene Wandlungen. Die Pädagogik suchte ihr gesellschaftliches Pensum zu erfüllen, doch bei ihrem Bemühen um gelungene Verhältnisse sah sie sich in rivalisierende Strömungen geraten: Die Hoffnung auf Nachkommen lebte eben doch weiter; ständig wurde aus der Gesellschaft heraus irgendein Bedarf an Unterweisung angemeldet; und es wurden besonders aus der Produktionssphäre Ansprüche laut, zentrale Instanz für das kulturelle Bedeutungssystem zu sein. Darum ließ sich für keine Welle der pädagogischen Bewegung absehen, wo sie tatsächlich landen würde, am Ende dienten die verschiedenen gesellschaftlichen Kräfte sowohl zur Legitimierung pädagogischer Tendenzen wie zur Erklärung ihres Scheiterns.

Wie das moderne Erziehungsdenken seit dem 18. Jahrhundert expandierte, das war nicht »technisch« zu organisieren: Die Pädagogik pflanzte sich mimetisch fort, Vorbilder wurden kopiert. Die Kindlichkeit des Kindes, die Mutterliebe, die Jünglingshaftigkeit des Pubertierenden, der Jugendliche, der »Geborene Erzieher«, der

»Pädagogische Bezug« als leidenschaftliches Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler und – last, but not least – die Nachricht von der lernenden Gesellschaft: Ausgeburten pädagogischer Rede, Roman, Erfahrungsbericht, aber immer wirksam als Imperative.

In dichter Folge leisteten begeisterte Pädagogen die Anstrengung, den Schulalltag neu zu inszenieren, sie irrationalisierten die bereits säkularisierte pädagogische Utopie, das bürokratisierte Emile-Szenarium. Keine Reflexionsleistung, sondern der Gestus einer heroischen Arbeit, die gelingen, jedoch auf ihre Weise einmalig bleiben mußte – solche Bilder belebten die Imaginationskraft und boten der wissenschaftlichen Kontemplation Tatsachenmaterial. Und sie stachelten zu weiteren Versuchen an. Gemäß den Optionen der modernen Kultur konnten so neben der Ingenieurkunst und den ästhetischen Künsten die pädagogischen Schöpfungen entstehen; mit ihnen schritt die sich wandelnde Gesellschaft zur sich selbst schaffenden Gesellschaft fort.

2. Die Pädagogik entdeckte, destruierte, konstruierte

Die Verdrängung des zyklischen Vater-Sohn-Schemas durch das teleologische Lehrer-Schüler-Schema spiegelt wider, welcher Bedeutungswandel den Erziehungsprozeß verändert hat. Das Kind gilt nicht – wie bislang der Nachwuchs – als letztes Glied einer Kette, sondern das Kind gilt als freigesetzt, es läuft auf seine Zukunft zu, das Kind der Pädagogik. Davon sind jene Kinder zu unterscheiden, die von den Pädagogen in der Wirklichkeit angetroffen werden. Zwischen dem Kind als einem Element im pädagogischen Kalkül und den aufs Kalkül bezogenen Kindern besteht notwendig eine Differenz; die Pädagogik und ihre Hilfswissenschaften, von der Psychologie bis zur Unterrichtstechnologie, suchten Mittel und Wege, die Kinder (und Lehrer) als Fälle *des Kindes (des Lehrers)* zu entdecken und weiterzuentwickeln. Das Begriffspaar Entdeckung und Destruktion bezeichnet die Pole, zwischen denen sich die moderne Erziehungsbewegung vollzieht. ›Destruktion‹ soll heißen, etwas auseinandernehmen und zu neuem Zweck nach neuer Ordnung neu zusammensetzen. Ein Professor z. B. hat einen Nachkommen, nun analysiert er ihn nicht entsprechend der alten Ordnung als seinen Nachkommen, sondern ordnet das kleine Menschenetwas der neuen Ordnung ›Kindheit‹ zu, er verleiht seinem Nachkommen die Bedeutung *das Kind*. Als Nachkomme wäre er ihm grundsätzlich bekannt gewesen und auf Bekanntes, auf Ähn-

lichkeiten hin zu überprüfen; das durch die Destruktion des Nachkommen gewonnene Kind aber und dessen Eigenschaften bleiben nun erst einmal zu erforschen.

Aus der Wiederholung der vertrauten Welt entlassen, gerät der Pädagoge in den Sog der Entdeckung. Emile wird zuerst ausgeforscht, und da zeigt sich, was das heißt, ihn erziehen. So wird er dann erzogen und wieder ausgeforscht und erzogen und so fort. Das Kind lockt zu uferlosen Entdeckungen, lockt über die Grenzen unseres Lebens hinaus. Ähnliches verlangte die ästhetische Avantgarde, etwa Baudelaire: »Tu te plais à plonger au sein de ton image . . .« (eintauchen in das Geheimnis unseres Gegenbildes), oder: »plonger . . . au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau« (eintauchen in die Tiefe des Unbekannten, um das Neue zu finden), und zwar das Neue außerhalb der gegebenen Welt, sofern Ursprüngliches für die bestehende Gesellschaft tödlich, tief gegründet und verheißungsvoll erscheinen muß. Die Appelle der pädagogischen Bewegung trieben immer wieder Versuche voran, einen verfluchten Zustand der Gesellschaft nach dem anderen vom Kind überschreiten zu lassen. Die Gedanken der Väter dagegen gehören der Welt an, die es zu destruieren galt. Die Grundlagen von Kultur wurden durch die von ihnen zur Verfügung gestellten Symbole nur mangelhaft repräsentiert, sie ließen sich eigentlich nur unter der Oberfläche ahnen. Deshalb konnte es nicht Aufgabe der Pädagogik selbst sein, eine Welt zu erzeugen (diese blieb für das Kind), Aufgabe war die Beendigung einer Welt, den Weg freizuschaukeln fürs Kommende. Den Lehrern blieben Ressentiments gegen die gelebte Zivilisation; daraus nährt sich die pädagogische Einbildungskraft auch und gerade, wenn sie es unternimmt, dem Kind einfach das Leben unmittelbar für sein Lernen zur Verfügung zu stellen: Lebensunmittelbarkeit destruiert die Normen, die Maßstäbe, die Proportionen, die Form, welche sogenannte Phänomene brauchen, um zu sein. Da unsere Kultur, so eine alte Sage der Pädagogik, sich am meisten von den unerschütterlichen Grundlagen, den wahrhaft gültigen Grundmustern der Menschheit entfernt hat, konnten solche nur in den Kindern gefunden werden: Weltgericht durch das Kind. Andersen: »So ging der Kaiser in der Prozession unter dem Thronhimmel, und alle Menschen . . . riefen: Gott, wie sind des Kaisers neue Kleider unvergleichlich . . ., wie schön das sitzt! . . . Aber er hat ja nichts an! sagte endlich ein kleines Kind. Herrgott, hört die Stimme der Un-

schuld! sagte der Vater, und der eine flüsterte dem anderen zu, was das Kind gesagt hatte . . . Aber er hat ja nichts an! rief zuletzt das ganze Volk.«

Das Ursprüngliche vom Künstlichen im jeweils heutigen Menschen trennen bedeutet, ihn und seine Kultur zu destruieren. »Dieses Ziel wird aber niemand so leicht erreichen, denn es ist durchaus kein geringes Vorhaben, in der gegenwärtigen Natur des Menschen das Ursprüngliche vom Künstlichen zu unterscheiden und einen Zustand zu ergründen, der nicht mehr besteht, vielleicht niemals bestanden hat und wahrscheinlich auch nie mehr bestehen wird . . . Durch welche Erfahrungen können wir zur Erkenntnis des Menschen im Naturzustande gelangen, und welche Mittel haben wir, diese Erfahrungen innerhalb der Gesellschaft zu erwerben?« (Rousseau, S. 37); die Frage übernehmen, heißt ein Modell übernehmen, und »dieses Modell, die Lösung Rousseaus ist ewig und universell«, bestätigt Lévi-Strauss. Die Methode des Entdeckens und Destruierens, und damit die Polarisierung pädagogischen Handelns machte auch Angst. Der zweiflerische Schleiermacher meinte: »Halten wir uns an die Anschauung, wie das Leben sie uns bietet, so müssen wir sagen, in der Natur ist ein beständiges Zerstören; je mehr sich das Verbessern daran anschließt, desto näher steht es dem Erhalten . . . so können wir sagen, die eigentliche Aufgabe sei, alles Unvollkommene so zu verbessern, daß die entgegengesetzte Form des Revolutionären gar nicht zum Vorschein komme. Wo es dennoch geschieht, da hat dies immer seinen Grund in dem Unsittlichen, was vorangegangen ist.« (Schleiermacher, S. 31.) Er neigte dazu, das eschatologische Prinzip modernen Erziehens – theologisch gesprochen: ›Offenbarung und Neuschöpfung‹ – ins Individuelle zu wenden, ins Ethische: Der Mensch erlebt eine Krise und tritt durch seine Entscheidung für das Sittliche auf eine höhere Stufe seiner Entwicklung.

Wir haben es jedoch bei diesem Verfahren mit einer fundamentalen Methode der Moderne zu tun. Mit der Aufklärung wurde das Ende der Nachahmung verkündet. Im Salon von 1767 ließ sich Diderot angesichts eines Gemäldes von Vernet fragen: »Wie, Sie glauben im Ernst, Vernet könne etwas Besseres tun, als eine Landschaft aufs genaueste zu kopieren?« Antwortet Diderot: »Tatsächlich verkünden solche Kompositionen die Größe, die Macht, die Erhabenheit der Natur besser als die Natur selbst. Es steht geschrieben: Coeli narrat

gloriam Dei. Aber hier sind es die Himmel Vernets; hier ist es der Ruhm Vernets.« (Diderot, S. 75, S. 115.)

Auch die Erziehung ahmte nicht mehr nach und ließ nicht mehr nachahmen, *Pädagogik* handelt experimentell. Nicht nur, daß sie sich der Ergebnisse der Wissenschaften bedient, sie selber ist Experimentator und stiftet die Wissenschaften zu Experimenten an. Von Itard bis Piaget geht es um Selbstexperimente des Menschen, der Erzieher handelt als Forscher. Menschwerdung ist auch hier nicht möglich, wenn man das Kind sich selber überläßt, die Natur will gemacht sein. Solches beansprucht das gesamte Projekt der Moderne für sich, in Kunst, Industrie und Pädagogik: »Die Realität ist noch nicht gegeben . . . Die Wirklichkeit muß entdeckt und entworfen werden . . . Aus den Diensten der Ausbeutung entlassen, könnte die Phantasie, gestützt von den Errungenschaften der Wissenschaften, ihre Produktionskraft der radikalen Umstrukturierung der Erfahrung und Erfahrungswelt zuwenden . . . Umgestaltung der Lebenswelt, der Gesellschaft zum Artefakt.« (Marcuse, S. 63.) Am Beginn der Moderne und ihrer Pädagogik steht: Der Mensch sei Handelnder.

3. Die Pädagogik entwarf das Kind

»Aller Unterricht gehe vom Kinde aus.« Aus dem Munde eines Lehrers klingt der Satz familiär. Seine Nazarener-Attitüde heißt, die Kleinen kommen lassen, und sie gebietet nicht minder nazarenisch: »So Ihr nicht werdet wie dieses Kind . . .« Vom Kinde aus sei zu bestimmen, wie und womit die ältere Generation auf die jüngere einwirke? Die Denkregel moderner Erziehung verlangt das. Das Kind wirkt als Regulativ von Erziehung. Die Aufforderung, sich der Kinder anzunehmen, sie in Gottes Namen aufzunehmen, darf als neutestamentarische Version kreatürlicher Kinderliebe gelten; »vom Kinde aus« hingegen ist Methode. Unterschiedlich weite Absichten mögen sich daran knüpfen, die Hauslehrerperspektive oder eine Vereinigung mit der Jungen Generation. Stets aber geht es um Eigenstruktur von Erziehung, welche sich gegen nichtpädagogische Normauflagen zu behaupten hat, denn das Kind muß »selbständig«, »auf sich gestellt« gegenüber jeder Tradition seinen Anspruch durchsetzen können, dazu hat Erziehung es zu befähigen. Solche Imperative können als bloße Vokabeln angesehen werden, als Sprüche über die ungewisse

Zukunft des Nachwuchses der Hoffnung Ausdruck verleihend, er werde in dieser unsicheren Welt schon zurechtkommen, Trostsprüche also. Sie bilden freilich mehr und mehr eine Grundlage für das Lehren wie für das Lernen.

Kinder ohne Eltern, Waisenkinder, wilde Kinder, aus ihnen rekrutierten große Pädagogen ihre Pardestücke. Um jedes Kind als Ganzes in den Griff zu bekommen, wurden und werden alle jahrgangsweise kaserniert, werden gehalten wie Waisenkinder, je weniger Nachkomme, desto reineres Kind. Gerade die Reformpädagogen suchten mit ihren Kindern gern das Weite, und dort ein Heim, um mit den Kindern ein eigenes Schulleben zu entwickeln. Man hat unsere jahrgangsweise Erfassung der Kinder in Schulklassen mit Initiationsriten verglichen, die ja ebenfalls Gruppen von Noch-nicht-Erwachsenen von der übrigen Gesellschaft zeitweise entfernten, man hat unser Schul- und Unterrichtssystem mit seiner Didaktik geradezu aus solchen Riten hergeleitet. In einzelnen Punkten mag es Ähnlichkeiten geben, doch die Tendenz ist eine entgegengesetzte: statt der Einweihung in die wichtigsten Geheimnisse der Lebensform des Stammes erfolgt in der modernen Schule, grundsätzlich seit Comenius und seinem orbis pictus, Unterricht nach einem Lehrplan, der vom Kinde aus gedacht ist. Er ist das Ergebnis einer pädagogischen Auseinandersetzung mit den Repräsentationen der Kultur, die Lehrplantheorie nannte sich selbst »Sachwalterin der Heranwachsenden«. Die Frage ging für sie über weite Strecken der Diskussion ausschließlich darum, ob dies oder jenes zu lernen für das Kind möglich und wichtig sei. Am Ende eines so eingerichteten Lernvorgangs überläßt es die Pädagogik den Kindern zu sehen, inwiefern die ausgewählten Exemplare der Kultur Sinn machen und welchen; die Pädagogik spekuliert darauf, weil sie nach ihren Erkundungsgängen durch das Innere des Kindes glaubt herausgefunden zu haben: »Ehe noch der sich bildende junge Mensch im Kontext gegebener und inhaltlich bestimmter Sinnhorizonte lokalisiert wird bzw. sich lokalisiert, ›produziert‹ er Lebenssinn für sich selbst in Akten der Selbsttätigkeit.« (Mollenhauer, S. 15.) Überspitzt gesagt: Objektiv ist es das Kind, das Kind als Größe im Erziehungssystem, welches den Lehrplan überprüft, das Lernen des Kindes gilt als erster, wenn nicht einziger Indikator.

4. Die Pädagogik hob die Folge der Generationen auf

Die Pädagogik entstand im Widerspruch zur Erbfolge. Noch gab es die ökonomischen Bedingungen und die Machtverhältnisse des Ständestaates, da lockte die Pädagogik schon mit der Enterbung der Armen wie der Wohlhabenden, der Dunklen wie der Hellhäutigen, der Frommen wie der Heiden. Wer in solchen Reichen der Einbildung sich bewegt, inszeniert sein Scheitern gleich mit. In der Tat bedurfte es nicht der traditionellen Regierungssysteme, des kapitalistischen Besitzbürgers, der unbelehrbaren Massen, um diese als Sintflut gemeinte Woge tausendfach sich brechen und zurückfluten zu lassen. Das immer neue Scheitern gehörte zu ihr, vergleichbar einer Schicksalsneurose. Sie wiederholte in dem Zeitraum ihres Wirkens mehrmals ihre Ohnmachtserfahrungen, verharrte, darin erst recht Sisyphos, zwanghaft in dem scheinbar nur veränderten Schulraum, mißdeutete, was dort geschah, nach immer anders lautenden Formeln und doch nach derselben Grundannahme: der Verbesserungs- oder Bildungs- oder Lernprozeß werde um eines ungelebten, eines erst noch zu lebenden Lebens willen geführt.

Es war das alte, zyklisch ablaufende Erziehen und Aufwachsenlassen, das lebenslange Frucht tragen konnte. Die Pädagogik hingegen war mit dem Ziel angetreten, die Gegenwart zu überwinden; die Ergebnisse der Lernprozesse konnten im allgemeinbildenden wie im berufsbildenden Bereich nur relativ kurzfristig gelten, dann würde die Pädagogik selber sie den inzwischen Erwachsenen für obsolet erklären. Das Wissen wie der erworbene Habitus wurden von ihr, jedenfalls vor dem Lebensende der Gebildeten, wieder in Frage gestellt: mit der Eskalation der Reformen in unserem Jahrhundert blieben den der moralisch organisierten Schulwelt Entwachsenen die Früchte ihres Lernens kaum bis zur Einschulung ihrer eigenen Kinder, also nicht einmal bis zur Schwelle der nächsten Generation. Nur noch durch Anpassung an die jeweils herrschende Didaktik und Methodik scheint die Fähigkeit der Eltern, zu lesen und rechnen zu können, den Kindern heute vermittelbar, als benötigten die Eltern den Blick und das Instrumentarium pädagogischer Institutionen, um mit ihren Kindern zu lernen. Die Forderung, die Schule abzuschaffen, wie sie seit Ellen Key häufig erhoben wurde, setzt genau solche Tatsachen voraus. Wenn die Eltern nämlich bereits ein pädagogisches Verhältnis zu ihren Kindern haben, vermögen sie gut, Nichtschulen, Alternativ-

schulen zu gründen. Solche meist frei genannten Institutionen werden, wie Paul Goodman hoffte, von den Eltern getragen, eine echte alternative Umwelt zum Elternhaus abgeben und versprechen darum eine moralische und kreative Atmosphäre. Die Eltern sind einverstanden, ihre Sünden und Besitztümer nicht weiterzuerben, und erfüllen somit eine Grundvoraussetzung zum pädagogischen Erzieher. Seit Rousseau klagt man über die Verletzung der Menschlichkeit durch Mütter und Väter, selbst beklagenswerte Opfer entweder ihrer Armut oder ihres Luxus, jedenfalls ihrer Besitzverhältnisse. Die Diskriminierung der Welt der Erwachsenen war der Pädagogik mit ihrem Widerspruch zur Erbfolge stets unentbehrlich, ihre Hilfswissenschaften und ihre Institutionen folgten ihr darin.

Der Erbe war vor allem Nachkomme gewesen, das Kind nun schien das unbedingt Frühe. Für ganz natürlich hält es die Pädagogik, sie habe es mit dem »Elementaren« zu tun und müsse »den ganzen Menschen« bilden. Ordneten die Pestalozzi, Herbart, Fröbel, Montessori solches Elementare ihren Schülern nur zu, so erwartete das Jahrhundert des Kindes, das Elementare aus dem Kind selbst herauszutreten zu sehen; seine spontanen Zeichnungen, Texte, Spiele, Theorien waren nur pädagogisch ins rechte Licht zu setzen, um darin Wahrheit aufleuchten zu lassen. Ursprüngliches Lernen, als ob noch keine Entscheidungen gefallen seien: Wir versetzen mit Hilfe unserer didaktischen Arrangements das Kind in eine Zeit, ein Jetzt, das von keiner Denkvergangenheit begrenzt ist, die Geburt des spontanen Kindes durch die Schule (vgl. Bernstein, S. 41). Statt eines väterlichen Erbes haben die Kinder ihr Eigentum an Erlebnissen und Gedanken nachzuweisen. Erstes Kriterium für das Kind wurde seine Subjektivität; nicht das Klein-sein-und-groß-werden-Wollen, nicht Schutzbedürftigkeit, nicht Plastizität, vielmehr Offenheit. Damit blieb der Pädagogik am Ende ein Restkind, das altersunabhängig ist, nicht festgelegt, ein bloßer Lerner.

Damit scheint mir die Geschichte der pädagogischen Bewegung abgeschlossen (wobei ich die Tatsache der Ungleichheit historischer Phänomene außer acht lasse). Im Verlauf der beschriebenen Bewegung entledigte sich unsere Gesellschaft zweier Motive ihres Fortschritts: Zum einen machte sie den Aufstand gegen die Erblasser gegenstandslos, zum anderen entwertete die Sublimierung von Kindheit zu bloßer Offenheit den Kalender der Lebensphasen. Das neu

konstituierte Lernsubjekt, altersunabhängig, mag nun über identitätsvermittelnden Unterricht auch eine individuelle Lebensgeschichte erlernen.

Das Erziehungssystem hat endgültig nicht mehr den Wechsel der Generationen zu regulieren, es ist entbehrlich geworden für die Erhaltung und Entwicklung unserer Zivilisation. Warum noch Pädagogik, wenn die alte Zeitlichkeit nicht mehr droht, wenn die Gesellschaft nicht mehr auf ihre Zukunft spekulieren muß? Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft haben als soziale Rhythmen keine Bedeutung mehr. Der Tag des Individuums besteht aus einem allgemeinen Lernprogramm, von welchem nichts und niemand ausgeschlossen ist, weder Altersgruppen noch Tätigkeitsbereiche. Am Wechsel der Generationen hatten die Menschen gespürt, wie eine allmächtige Vergänglichkeit ihre Hoffnung auf die Nachkommenschaft immer wieder fragwürdig machte; das Erziehungssystem der Pädagogik spekulierte zunächst nicht ohne Erfolg mit dem Augenblick des Kindes, sah im Verlust an Gegenwart, wenn das Kind nur erzogen und nicht einfach dem Leben ausgesetzt wird, den Preis für die erwünschte Zukunft. Die Pädagogik opferte diesen Augenblick des Kindes dann für das Ziel einer künftigen Gesellschaft: Emile mußte für den *contrat social* bürgen. Der Augenblick des Kindes wurde zu einer pädagogischen Welt ausgedehnt, zuerst für alle Kinder, dies war von Rousseau bis Montessori die Arbeit des ersten pädagogischen Jahrhunderts: ohne das Kind keine Lösung der sozialen Frage. Die Arbeit des zweiten pädagogischen Jahrhunderts galt von Grundvig bis Bruner allen Angehörigen der Gesellschaft und deren Mündigkeit. Infolgedessen scheint das Verhältnis der Generationen zueinander reversibel geworden, zwischen Leben und Lernen herrscht ein fließendes Gleichgewicht: *City as school*. Die pädagogische Bewegung denkt nicht mehr im Indikativ des Futur, sondern im Konjunktiv des Präsens. Jederzeit sei der Lernende offen für jegliche Erfahrung. An seinem ersten wie an seinem letzten Tag sei keiner ausgeschlossen von Arbeit, Wissen, Sexualität; ja, sein erster wie sein letzter Tag seien grundsätzlich nicht mehr verbunden mit den unwiderruflichen Rhythmen der Natur. Kindheit scheint für die Gesellschaft wertlos geworden; es bleiben Rückblicke. Der Vorschlag, Kinder nicht als Kinder, sondern als kleine Erwachsene anzusehen, kann heute mit einem »wieder« verbunden werden, wie wenn uns ein Neuanlauf über die Bahn der

Aufklärung zum großen pädagogischen Sprung bevorstünde. Freilich ist im Zeitalter der Angestellten der Erwachsene so ziemlich ausgestorben; jeder Abschnitt unserer Entwicklung weist sein spezifisches Leistungshoch auf, »kleine Erwachsene« zeigen sich auf bestimmten Gebieten den meisten »großen Erwachsenen« als überlegen, während für das ehemalige Erwachsenenalter eine ganze Reihe anderer partikulärer Lern- und Leistungsbereiche als charakteristisch und optimal gelten.

Obsolet der Grundsatz, die Zeit führe uns in unserem Leben von Gestalt zu Gestalt hin zur Menschheit, in seiner Zukunft liege die Authentizität des Individuums; nein, jetzt sei schließlich jederzeit der Mensch ein mögliches Ereignis, dies betreffe die Individuen wie die Gesellschaften. Das Erziehungssystem ermögliche allseitige Austauschprozesse, keine Hierarchie lege Identität fest, das Erziehungssystem korrespondiere vielmehr mit dem Verlangen der Ökonomie nach ständiger Disponibilität der Subjekte und dem Verlangen der Politik nach deren Offenheit. Kontingenz statt Telos, die pädagogische Bewegung ist ins Gedächtnis verabschiedet.

Literatur

Zu 1.

N. Luhmann, K. Schorr: Reflexionsprobleme im Erziehungssystem, Stuttgart 1979.

E. Pankoke: Soziale Bewegung, Stuttgart 1970.

Jean Paul: Levana oder Erziehungslehre, Stuttgart 1861⁴.

H. Röhrs: Die Reformpädagogik als internationale Bewegung, Hannover 1980.

H. E. Tenorth: Berufsethik, Kategorialanalyse, Methodenreflexion, in: Zeitschrift für Pädagogik 1/84, S. 64 ff.

Zu 2.

C. Castoriadis: Die Gesellschaft als imaginäre Institution, Frankfurt 1984.

D. Diderot: Ästhetische Schriften, hrsg. v. F. Bassenge, Berlin 1967.

M. Kesting: Entdeckung und Destruktion, München 1970.

A. Leroi-Gourhan: Hand und Wort, Frankfurt 1980.

B. Lypp: Das authentische Selbst, in: Neue Rundschau 3/81, S. 87 ff.

H. Marcuse: Versuch über die Befreiung, Frankfurt 1969.

J. J. Rousseau: Über Ursprung und Grundlagen der Ungleichheit, Berlin 1955.

M. Sahlins: Kultur und praktische Vernunft, Frankfurt 1981.

F. Schleiermacher: Pädagogische Schriften, Frankfurt 1983.

K. Mollenhauer: Vergessene Zusammenhänge, München 1983.

Zu 4.

J. H. v. d. Berg: *Metabletica*, Göttingen 1960.

B. Bernstein: *Beiträge zu einer Theorie des pädagogischen Prozesses*, Frankfurt 1977.

H. Giesecke: *Das Ende der Erziehung*, Stuttgart 1985.

P. Goodman: *Das Verhängnis der Schule*, Frankfurt 1975.

H. v. Hentig: Vorwort zu Ph. Ariès: *Geschichte der Kindheit*, München 1975.

R. Huschke-Rhein: Über die Zukunft der Allgemeinen Pädagogik, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 1/84, S. 31 ff.

G. Schmied: Der soziologische Generationsbegriff, in: *Neue Sammlung* 3/84, S. 231 ff.