

Einleitung

Die »Welt« war niemals mehr als ein Bild, eine regulative Idee, ein normatives Konzept für die Planung und Durchsetzung der Weltgesellschaft. Ihre lange Zeit verdeckte, nun offene Beziehung zur politischen Gewalt, die notfalls bis zum Äußersten gehen würde, läßt das Konzept prekär werden. In Anbetracht der unzulässigen Abstufung von »erster«, »zweiter«, »dritter« und »vierter« Welt ist es höchste Zeit, nach Möglichkeiten einer Überwindung der These von der »einen« Welt zu suchen, die ein Dominanzgefälle eurozentrischer Macht hinterlassen hat. Wer jedoch heute weiterhin von Einheit spricht, spricht von Zerstörung. Am Ende des 20. Jahrhunderts wird der Niedergang der großen Vision des 19. Jahrhunderts allenthalben sichtbar. Nicht so sehr das wirkliche Ende der Welt (obwohl die Machthaber, um ihrer Obsession treu bleiben zu können, es wahrscheinlich in Kauf nehmen) als das imaginäre: dieses Besessensein vom letzten Augenblick, an dem jedermann teilnehmen möchte; die immense Beschleunigung aller Tendenzen, welche auf den Ruin der Verhältnisse hinauslaufen; die kursierenden Omnipotenzphantasien im »Machen« des neuen Menschen, die immer deutlicher als destruktiver Wille sich manifestieren; die Anbetung der Mittel bei völliger Desorientierung in den Zwecken; die Unfähigkeit, wirklich etwas gegen die offensichtliche und eingesehene Wendung ins Schlimme zu tun; die Ästhetisierung des Schreckens als Versuch (immerhin), den Verhängnissen einer weltweiten Katastrophe zuvorzukommen – all das scheint ein unausweichliches Ende der »Welt« zu annonciieren.

Die Beiträge des Bandes betrachten diesen schleichenden Prozeß der Auflösung einer regulativen Idee vom Punkt eines zweiten Futurs aus, so als ob es bereits gelungen sei, die Verheerungen der Welt-Bild-Ordnung hinter sich zu lassen. Dabei geht es darum, das, was in den Fundamenten ohnehin geschieht, zu beschleunigen, um Zeit zu gewinnen für eine planetarische Perspektive, für eine histo-

rische Anthropologie und eine historische Kosmologie, die methodologisch der inneren Vielheit des Menschen und seinen äußeren Welten gewachsen sind. Daß dies nicht abgehoben, sondern einzig durch die Realisation einer Niederlage hindurch möglich ist, macht die Abfolge der Beiträge deutlich. Von drei Themenstellungen aus wird der genannte Zeitgewinn theoretisch bewerkstelligt: 1. Das Ende der Weltbilder; 2. Katastrophen-Anthropologie; 3. Die Erde als Planet.

In einer Frage sind die Autoren bei aller Übereinstimmung uneinig geblieben: ob es angesichts der Phantasmen des Weltuntergangs adäquater sei, Theorie zugunsten einer demonstrativen Funktion der Sprache eher zu minimieren oder sie entsprechend den Komplexitätssteigerungen des Geschehens weiter auszubauen. Gerade die Theorie im Bereich der Sozial- und Humanwissenschaften, wie sie im 19. Jahrhundert entwickelt wurde, war zweifellos Parteigänger der These von der einen Welt und ist von daher vehement in die Mitleidenschaft der Ruinierung gezogen. So betrachtet wäre der Ausbau verlorene Liebesmüh. Andererseits bildet die Gleichzeitigkeit von Untergang und Übergang, von Ende und Überwindung des zentralperspektivischen Weltbildes unentwegt eine Herausforderung für das menschliche Denken, sich nicht im Rückblick auf das Ende der Welt zu erschöpfen, sondern dem Planeten Erde auch theoretisch Genüge zu tun. Das mag nur gelingen, wenn ein fraktales Moment als Tribut an die sterbende Zeit von vornherein unterstellt wird: Schluß mit allen Totalitarismen und Universalismen! Der entdeckten Vielfalt der Welten entspricht das Patchwork der menschlichen Erkenntnis.

Dietmar Kamper und Christoph Wulf

Edgar Morin

Annäherungen an das Nichts

Zunächst werde ich von einem anthropologischen oder archaisch-primordialen Nichts sprechen, das mit dem menschlichen Todesbewußtsein verbunden ist; nicht einem Bewußtsein des Todes als einem Bewußtsein der Todesgefahr, über das wohl jedes Lebewesen verfügt, sondern einem Todesbewußtsein, das mit der Entwicklung unserer Sprache eng zusammenhängt. Unser Bewußtsein und unsere Sprache sind mit einem Bewußtsein vom Tod verbunden. Dabei stellt der Tod keine materielle Vernichtung dar, weil die gesamte Materie unserer Organismen im chemischen Kreislauf des Lebens erhalten, verändert, recycled, also der Natur wieder zugeführt wird. Nur das Individuum als Subjekt wird vernichtet. Man wird das genauer verstehen, sobald man sich richtig mit dem Begriff des Subjekts auseinandersetzt, der eben kein Begriff ist, der mit unserer Sensibilität und unserer Affektivität zusammenhängt. Subjekt ist vielmehr jedes Individuum, das sich selbst in das Zentrum seiner Welt setzt, um das Universum von diesem Handlungszentrum aus zu betrachten und zu behandeln, es von hier aus in Beschlag zu nehmen. Es setzt sich ins Zentrum seiner Welt und egozentriert sich – ein Begriff, den man keineswegs negativ zu verstehen hat –, es arbeitet, um mit Hegel zu sprechen, »für-sich«¹.

Dieses Subjekt arbeitet nicht nur für sich allein, sondern für seine erweiterte Subjektivität, für seine Familie, seine Gruppe, seine Gesellschaft. Im Zentrum seiner eigenen Welt zu stehen heißt jedenfalls, sich immer auf sich selbst zu beziehen, selbst wenn man sich auf etwas ganz anderes bezieht. Das weist im Zusammenhang mit unserem Thema des »Endes der Welt« und der Vernichtung darauf hin, daß das Ende *seiner* Welt für das Subjekt das Ende *der* Welt ist.

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

Dieses Nichts als Weltende für das Subjekt, »für-sich«, wurde von Beginn an verstellt, verbarrikadiert, dem Blick entzogen, und zwar durch die Mythen und den Aberglauben, die das Überleben und die Wiederkehr des Lebens predigten; und später mit dem Anwachsen der individuellen Ängste durch den geschichtlichen Glauben an das Heil, an die Wiedergeburt, an die Auferstehung. Dies geschah insbesondere in der abendländischen Welt, in all jenen Gegenden, die von den abrahamischen Religionen, den christlichen, islamischen, jüdischen bevölkert wurden – mit der bemerkenswerten Ausnahme des Buddhismus vielleicht.

Denn der Buddhismus kehrt auf gleichbleibender Grundlage diese Vision, dieses ganze Verhältnis um und zeigt in sich eine Sehnsucht nach dem Nichts, eine Sehnsucht, sich vom Leiden an der Welt und in der Welt freizumachen; und die einzige Möglichkeit dieser Befreiung besteht darin, dem Egozentrismus des Ich und der Subjektivität abzuschwören.

Dieses Problem des Todes, der nagenden Arbeit des Todes ist in unseren modernen laizisierten Gesellschaften mit ihrer bedeutsamen Wiederkehr des Nichts aufs Neue virulent geworden. Die Dialektik ist folgende: die fortschreitende Vernichtung, der Nihilismus der abendländischen Gesellschaft bringt es mit sich, daß sich die Nihilisten den alten Religionen, die sie glaubten, bereits überwunden zu haben, abermals zuwenden, da ihnen die alten Religionen als einziges Gegenmittel gegen das Nichts gelten.

Diese zeitgenössische, aber auch bereits klassische Dialektik hat in Frankreich schon sehr früh eingesetzt, etwa mit Montaigne und Pascal. Sie besteht in etwa folgendem: man glaubt nicht, weil man den Glauben von den Vätern ererbt und übernommen hat, sondern man glaubt, weil man dieses Nichts loswerden will und muß. Der Einbruch dieses Nichts in das Denken und das Leben unserer Zeit ist vor allem in den Existentialphilosophien bedeutsam geworden, die das Nichts des Todes ins Innere des Seienden selbst eingeführt haben.

Mein Thema sind nun – nach diesem kurzen Prolog – die brutalen, aktuellen Vorstöße des Nichts in den Bereich des Menschen, in die Welt, in das Denken, aber nicht nur in den Menschen, sondern auch in den Kosmos, in das Wirkliche, auf den Planeten Erde und in die Geschichte.

Es gibt einen Einbruch mehrerer Nichts, die ich hier nicht in einer chronologischen, sondern in einer mythologischen Reihenfolge be-

handeln werde. In den letzten zwanzig Jahren ungefähr haben wir unser Universum vollständig gewechselt. Wir kennen nämlich seit eben diesem Zeitraum die allgemeine Verstreuung der Galaxien im Universum; und folglich läßt uns eine bestimmte Strahlung aus drei Richtungen des Universums glauben, daß diesem Universum eine Art Urknall, eine Explosion zugrundeliegt. Wir haben seither sowohl die Vorstellung einer ausgedehnten Raum-Zeit-Physis, also eines Universums dieser Art aufgegeben wie auch die eines mechanischen, in sich funktionierenden, sich stets wieder erneuernden Universums. Wir sind seitdem zu der Annahme genötigt, daß das Universum einer Explosion entspringt. In dieser Betrachtungsweise entsteht die Materialität, die Realität des Universums interessanterweise aus dem Nichts, aus der Leere. Die Zeit geht nicht aus der Zeit hervor, der Raum kommt nicht aus der Zeit, so daß wir sehen, wie diese These vom Big-Boing uns auf ein ursprüngliches Nichts, eine Urexplosion, auf einen Urknall verweist, wobei dieses Nichts von solcher Stärke und solchem Ausmaß ist, daß es den Dingen zur Geburt zu verhelfen vermag.

Dieses aus dem Nichts und der Leere geborene Universum geht vielleicht nicht dem Nichts entgegen, wohl aber der Vernichtung seiner organisierten Natur. Derzeit streitet man sich noch darüber – und das ist eine Frage der Dichtigkeit und der Quantität der Materie –, ob dieses Universum unabänderlich einer allgemeinen Zerstäubung und Zerstreuung entgegengeht und sodann nur eine riesige Menge von Partikeln im All sein wird, oder ob diese Bewegung der allgemeinen Zerstreuung, der Dispersion beendet ist, sich in umgekehrter Richtung einer Rekonzentrationsbewegung zurückentwickelt und das Universum vielleicht wieder eine solche Dichte erreicht, daß eine erneute Explosion bevorsteht, aus der dann zwar nicht die Ewige Wiederkehr Nietzsches, wohl aber eine Art anderen Wiederentstehens von etwas ganz Anderem folgen könnte.

Wir begreifen unser Universum also in der Bewegung, die vom Anfang des Geheimnisses seiner Geburt, seiner Entstehung aus dem Nichts bis zum Ende des Problems seiner Entwicklung zur Vernichtung, zum Nichts hin verläuft.

Neben diesen beiden ersten Nichts, eben dem anfänglichen und dem endlichen, gibt es aber noch einen Fortschritt des Nichts, ein drittes Nichts, das man das autologische nennen könnte. Dieses Universum ohne jede Grundlage kennt kein Zentrum, keinen genetischen Gott, bleibt ohne Ewigkeit. Es ist ein azentrisches und

polyzentrisches Universum. Es ist eine Welt ganz ohne apriorische Gesetze, denn die vier uns bekannten Gesetze des Universums entwickeln sich mit der Welt selbst. Es ist offensichtlich eine Welt ohne Programme, ohne Vorsehung, ohne Werden. Diese grundlose, schöpferlose, sich selbst schaffende, sich selbst erzeugende, selbst produzierende Welt schafft sich in einer Myriade sich selbst erschaffender und sich selbst produzierender Prozesse: den Sternen und Atomen, die es zu Milliarden gibt. Diese aus einer Urexplosion geborene Welt ist an sich von paradoxaler Natur, da sie sich, obwohl zur Deflagration tendierend, in der Deformation formt, sich ausgehend von dieser Desintegration organisiert und erschafft; und wenn man in quantischer Sprache sprechen wollte, wäre diese aus einer Explosion hervorgegangene Welt eine Fluktuation, die sich dem annähert, was die Kabbalisten mit dem Geheimnis bezeichnen.

Das Universum wird nicht aus dem Handeln eines genetischen Gottes heraus geboren, da ja der genetische Gott der Bibel nur ein degenerierter Gott ist. Die Welt wird aus einem Sich-Zurückziehen des Unendlichen auf sich selbst geboren, wie wenn dieses Unendliche eine Art Unreinheit an sich hätte. Diese Retraktion führte zu einer Art Fall, zu einem Sturz – wie zu einem Bruch etwa, zu einem Sprung gläserner Gefäße; und diese Begriffe des Bruchs und des Sprungs sind als Metaphern ebenso nützlich und richtig wie die Metapher des Big-Boing, die eine durchaus verwandte Metapher ist. Wie dem auch sei: die Bewegung bringt eine Gegenbewegung hervor, das Universum, das sich selbst erschafft und das sich selbst produziert. Wir befinden uns folglich in einem paradoxen Universum, weil es in ihm tatsächlich Komplexität und Komplexe, autogenetische Organisationen gibt, die indes durch Zerstörungsphänomene entstanden sind.

Diese komplexe Welt zeigt aber noch weitere Paradoxien. Es gibt Augenblicke, in denen die Komplexitäten, die komplexen Teile sich selbst gebären – eben in Phänomenen der Zerstreung, der Agitation und der Bewegung. In diesem seltsamen Universum gibt es eine Abschwächung des Nichts.

Zunächst beobachten wir dies in der Quantenphysik, der Mikrophysik, dieser großartigen deutschen Schöpfung, die wir zu Beginn dieses Jahrhunderts Max Planck verdanken. Hier hat die Materie – und dem ist bis heute nicht widersprochen worden – den materiellen Aspekt eines Korpuskels oder einer Welle; zugleich befinden sich die mikrophysikalischen Prozesse irgendwo zwischen dem Wirkli-

chen und dem Nichts; irgendwo zwischen dem Wirklichen und der Möglichkeit katalysierten sie sich in Funktion und im Zusammenhang mit der Beobachtung, die der Wissenschaftler von diesem Vorgang durchführt. Die kleinste Organisationsform der Natur dieses Universums wird heute nicht mehr in dieser gespenstischen, doch berechenbaren Einheit der Quarks gesehen, sondern in Begriffen, in neuen Ausdrücken, die man strings, superstrings, eben Seil oder Superseil nennt. Diese Metapher löst gleichsam die Substantialität dessen auf, was ist.

Es gibt sodann eine weitere Abschwächung des Wirklichen: unser Universum, aufgeteilt in Raum und in Zeit, unsere Welt der Trennung und der Unterscheidung der Dinge, Gegenstände, Phänomene benötigt eine andere Art von Wirklichkeit. Diese andere, über die schon vorhandene Wirklichkeit hinaus notwendige neue Wirklichkeit kennt keine Trennungen, keine Unterscheidungen, keine Bestimmung, keinen Raum und keine Zeit. Sie war bereits Gegenstand großer philosophisch-wissenschaftlicher Spekulationen und Überlegungen. Ihre Betrachtungsweise lehrt uns, daß es Verbindungen und wechselseitige Einflüsse zwischen zwei mikrophysikalischen Objekten geben kann, und zwar mit Geschwindigkeiten, die für uns so unvorstellbar, die unendlich hoch sind und die noch weit über der Geschwindigkeit des Lichts selbst liegen; einer Geschwindigkeit, in der Raum und Zeit nicht mehr getrennt sind, wo doch für unser Universum die große Entdeckung, an der wir nicht mehr rütteln können, die Trennung von Raum und Zeit bleibt. Wir wissen zum Beispiel, wenn wir nachts die Sterne beobachten, daß dieses Sternlicht uns nicht im gleichen Augenblick erreicht, sondern bereits Millionen Lichtjahre unterwegs ist, um zu uns zu gelangen. Die Möglichkeit wahrer Universalität haben wir längst verloren.

Dieser Raum und diese Zeit, in deren Trennung wir uns unser Universum vorstellen, haben nun keine Grundlage mehr und können nicht mehr unterschieden werden. Genau hier greift der Lehrsatz der antiken Physik ein: was bereits einmal in Verbindung miteinander stand, was einmal aufeinander gewirkt hat, kann nicht mehr getrennt werden und wirkt weiterhin aufeinander; kann also wesentlich nicht mehr getrennt werden, wenn es auch innerhalb von Raum und Zeit getrennt ist. Das Unwirkliche hat sich eingeschlichen, ist unter oder in unserer Realität, trägt sie vielleicht. Die Wirklichkeit gebiert sich selbst, erschafft sich selbst. Unsere Wirklichkeit wird zugleich mit unserer Organisation geboren. Wir benötigen Molekü-

le, Atome, Sterne. Wir brauchen organisierte Dinge, und wir als organisierte Wesen produzieren uns unsere Wirklichkeit selbst; wir brauchen all dies, weil unsere Wirklichkeit aus der Organisation hervorgeht.

Diese selbstorganisierte Wirklichkeit entfaltet sich am phänomenalen Rand, am Saum der Dinge, der selbst unsagbar bleibt, keinen Namen trägt, dessen Gegenwart wir aber erraten. Abschwächung des Wirklichen und Ankunft eines anderen, das wir nur schwer benennen können. Wir könnten es Leere nennen, wenn das Wort Leere Abwesenheit jeder Bestimmung bedeuten würde – wir betreten hier aber ein klassisches philosophisches Gebiet, das bereits von Hegel hervorragend gelöst wurde: die absolute Idee des Seins sei die gleiche wie die Idee des Nichtseins, das heißt des Fehlens jeder Begrenzung oder Bestimmung. Diese gegensätzlichen Ideen seien gleichzeitig dieselben. Unser Problem kann benannt werden, aber wir können es nicht »Sein« nennen, weil das ja auch »Nicht-Sein« beinhaltet, so daß wir wieder auf die Leere und das Nichts verwiesen sind. Wir könnten es vielleicht Chaos nennen, wenn wir dem Begriff Chaos nicht die Bedeutung von Unordnung zusprechen, sondern von Unbestimmtheit, von Unbestimmtem, das in sich die Möglichkeit von Unordnung und Ordnung birgt. Darin besteht also die ontologische Annäherung an das Nichts.

Und in einer weiteren Annäherung an das Nichts können wir uns Fragen stellen über die Lage des Menschen im Universum. Diese Annäherung an das Nichts als anthropische (ich meine nicht – nach Carlos Clausius – entropisch, sondern anthropisch in Anlehnung an den Begriff anthropos) wurde von einigen Astrophysikern entwickelt und lautet vereinfacht folgendermaßen: unser Denkmodell des Universums muß von Anfang an beinhalten, daß dieses Universum in der Lage ist, Leben, Denken und Menschen zu produzieren. Dieses Universum vermag selbstverständlich Leben und Denken zu produzieren, aber es bleibt doch äußerst unwahrscheinlich, daß wir die einzigen lebenden Wesen dieses Universums oder wir die einzigen auf dem Planeten Erde und auf dieser Erde die einzigen sind, die Bewußtsein haben und über Denkfähigkeit verfügen. Oder hat diese Möglichkeit andere Verwirklichungen erfahren? Das ist ein neuteilhardianisches Argument, das besagt, daß die Komplexität, die Organisation, das Leben und das Denken im Universum in der Minderheit seien; vielleicht sind wir allein, vielleicht auch nicht. Aber die Zerstörung, die Verschwendung, die Unordnung, dieses Zweite

Gesetz der Thermodynamik sind der Preis, den wir zu entrichten haben; ein sehr hoher Preis – aber es gibt die Vermutung, daß es im Universum eine Art stummen Willens, stummer Absicht gibt, die dahin tendiert, diese zunehmende Komplexion, die gesteigerte Entwicklung der Organisation zu erreichen. Das ist wohl eine optimistische Vision der Welt im Tragischen.

Doch es gibt auch eine weniger optimistische Vision dieser Tragödie; das heißt, daß die Entwicklung des Menschen, des Denkens, des Bewußtseins nur eine Abweichung darstellt im allgemeinen Unglück eines eigentlich und endgültig tragischen Universums. Die Frage, ob das Leben ein Unfall sei, ist natürlich offen, es gibt Argumente dafür und solche dagegen; es gibt vielleicht durchaus Marsmenschen, wir empfangen Nachrichten von Reisenden vielleicht nicht aus dem All, aber von anderswoher, aus der Zeit, aus unserer Zukunft vielleicht. Es gibt physikalisch-thermodynamische Argumente dafür, daß alles Leben kein Unfall, kein Zufall sei, und andere Argumente im gegenläufigen Sinne.

Jedenfalls gibt es keine Hoffnung mehr, das Universum mittels menschlicher Logik zu rechtfertigen. Auch die Stellung und die Mission des Menschen sind nicht länger logisch haltbar. Es ist völlig ungenügend zu sagen, daß der Mensch ein absurdes Wesen in einer rationalen Welt sei. Eher schon ist das Gegenteil richtig: weil es sich unserer Rationalität als entzifferbar anbietet, wird das Universum für unsere Rationalität grundsätzlich absurd. Und warum? Weil die Rationalität nur mit Hilfe der Kausalität arbeiten kann, mit Sinn und Zweckgerichtetheit, und dieses Universum unserer Rationalität ohne Ursache, sinnlos und ohne Zweck erscheint.

Vor einigen tausend Jahren hat ein Philosoph aus Athen die Frage nach der Sphinx im Menschen gestellt, also nicht mehr das Problem des Ödipus, der der Sphinx eine Frage vorlegt, sondern die Frage der Sphinxität des Menschen selbst, des Rätsels, das wir in uns selbst tragen und das wir uns selbst zur Lösung aufgegeben haben. Dieses Problem ist auch weiterhin ungelöst und stellt sich stets aufs Neue. Der Fortschritt unserer Selbsterkenntnis bringt uns dabei nicht weiter, so daß es fortan nicht nur die Menschen-Sphinx, sondern auch das Sphinx-Universum gibt. Darin besteht die Erkenntnis unseres Jahrhunderts.

Ich komme nun zu einem kleineren, begrenzteren Nichts; begrenzter oder regional im Verhältnis zum Universum, für uns aber gleichermaßen interessant; und zwar das Nichts der Sonne, das

solare Nichts. Auch über dieses Nichts wissen wir keineswegs alles, die Wissenschaft ist hier noch nicht am Ende. Es scheint so, als ob unsere Sonne die Erbin einer langen Reihe vorhergehender Sonnen wäre, die implodiert oder explodiert sind oder sich gar in Einzelteile aufgelöst haben und die es längst nicht mehr gibt. Die Lebensdauer unserer Sonne ist vorhersehbar, sie ist nur noch zehnmilliarden Jahre vital, befindet sich derzeit auf ihrem Reifepunkt, ist vielleicht viermilliarden Jahre alt und hat durchaus noch Lebensaussicht. Sie geht jedoch ihrem Tod entgegen. Doch das Leben auf der Erde wird schon lange vor dem Tod der Sonne erlöschen. Es sei denn, die Menschheit wandert in der Zwischenzeit zu einem anderen Planeten, in andere Sonnensysteme, zu reiferen Sonnen aus. Wir dürfen unser Abenteuer also noch etwas fortsetzen, wenn wir nach den Ausführungen von Jean Baudrillard noch Lust dazu haben.

Ich spreche nun vom thermonuklearen Nichts. Das bringt uns wieder dem Nichts unseres »Weltendes« näher, dem Horizont, den wir uns eigentlich gesteckt hatten. Die thermonukleare Waffe ist durchaus eine kleine Sonne, wenngleich noch nicht vollkommen, da sie ja erst geschmolzen, fusioniert, oder besser gesagt: gespalten (fision) werden müssen. Wir können diesen Waffen nicht vertrauen, da wir zuwenig über ihr Explosionspotential wie auch über ihre Handhabbarkeit wissen. Quantitativ nimmt diese thermonukleare Drohung ständig zu: je mehr Waffen es gibt, umso mehr Punkten der Welt sind sie verstreut und umso mehr Gelegenheiten gibt es, sie zu gebrauchen.

Wenn wir in apokalyptischen Kategorien reflektieren, wenn wir in Kataklysmen und Katastrophen denken, sehen wir darin einen Topos der Menschheits- und insbesondere der abendländischen Geschichte. So ist die thermonukleare Waffe nur eine Art Wiedergeburt dieser Mythologie. Sie fügt ihr jedoch ein realistischeres Argument hinzu: diese Waffen sind energetisch-physisch wirklich in der Lage zu vernichten. Es gibt ihr Zerstörungspotential. Dieses flammende Schwert des zerstörenden Engels führt uns zu folgender Paradoxie: dieses flammende Schwert als Drohung hat seit Hiroshima und Nagasaki die Menschheit vor einem Weltkrieg bewahrt und die lokalen Kriege in ihrer Begrenztheit gehalten. Das in großen Teilen der Bevölkerung verbreitete Bewußtsein einer möglichen Vernichtung ist noch deutlicher in den Köpfen der Führer; diese Führer der Großmächte, die diese Waffen herstellen lassen, lassen sich von eben den von ihnen hergestellten Waffen daran hindern,

sich gegenseitig zu bekriegen. Ich möchte dieses Problem in einem weiteren Paradox formulieren: wir brauchen heute die starke Gegenwart, das starke Bewußtsein eines Nichts, und zwar auch des thermonuklearen Nichts, um genau dieses Nichts zu vermeiden.

Daraus ziehe ich drei Folgerungen:

eine erste Konsequenz besteht darin: ich möchte die Konvergenz und das Zusammenfließen der unterschiedlichen Nichts, von denen ich gesprochen habe, bezeichnen. Das Nichts der Unzweckmäßigkeit, das anthropische Nichts, das Nichts des Weltendes, der Schwäche der Realität, das ursprüngliche Nichts, das ontologische Nichts, das solare Nichts und das thermonukleare Nichts. Nicht nur in ihrer Zukunft oder in ihrem fernen Ursprung umgibt das Nichts die Welt. Es gibt vielleicht das Nichts überall im Innern des Universums.

Ich möchte zum ontologisch-kosmologischen Paradox zurückkehren, das ich bereits ausgeführt habe: dieses Nichts ist eine Bedingung des Seins und des Überlebens des Universums. Auch wenn heutzutage gewisse Billigversionen sehr schwieriger orientalischer Philosophien kursieren, so unterstreichen diese Philosophien doch die Positivität des Nichts. Wir müssen das Geheimnis dieses Nichts, das sich in keinen anderen Begriffen fassen und ausdrücken läßt, trotzdem ins Auge fassen. Das *néant* ist nicht das *Nichts*¹. Es ist etwas ganz anderes, wenngleich wir nicht wissen, was es ist.

Meine zweite Konsequenz oder Folgerung ist, daß es in unserer Raum-Zeit-Welt der Phänomene und des Werdens wirkende Kräfte gibt, die zwar auch aus dem Nichts, aus der vernichtenden Urexplosion entstanden sind, aber dennoch gegen diese Zerstreung und Zerstörung arbeiten. Diese wirkenden Kräfte, die die Organisationsformen dieser Welt dazu bringen, sich nicht unabhängig von den ökologischen, physikalischen und anderen Bedingungen selbst zu erschaffen, zu produzieren, zeigen drei Charakteristika: diese Kräfte haben einen dialogischen – ich sage nicht dialektischen – Charakter. Insofern Hegel glaubt, daß die Einheit die Zweiheit, die Dualität oder den Widerspruch in sich trägt, möchte ich seinen Begriff der Dialektik vermeiden. Ich glaube, daß zwei eins machen und nicht, wie in der Dialektik, eins zwei ist; also zwei machen eins, und wenn wir den Ursprung des Lebens begreifen wollen, müssen wir uns Substanzen von gänzlich unterschiedener Natur vorstellen, Substanzen wie die schnell verderblichen Proteine, die sich mit weniger

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

verderblichen und widerstandsfähigeren Substanzen verbinden, woraus die Nukleinsäuren hervorgehen; Substanzen, von denen die eine uns das Gefühl vermittelt, im Augenblick, im Lustgefühl, in der Wollust, im Genuß, im Leben also zu leben, und die andere das Prinzip der Wiederkehr, der Generation, der Reproduktion der Zeit, des Werdens, der Permanenz darstellt. Wir sehen also, daß alles, was im Universum geboren wird, so entsteht, daß aus zweien eins wurde, wengleich es immer zwei bleiben. Dies ist das dialogische Prinzip, am besten erkenntlich am Verhältnis der beiden großen Begriffe Ordnung und Unordnung. Zum anderen sind diese selbstorganisatorischen Prinzipien stets rekursiv, sie wiederholen sich. Alles, was sich selbst produziert, verläuft in Schleifen, kehrt zu sich selbst zurück und wird wieder Ursache neuer Produktionen. Die Produkte werden Produzenten des Prozesses, der sie produziert. Das ist der Wirbelprozeß, der Wirbel, aus denen die Sterne entstehen, aber auch die Wirbel in unseren Flüssen, in überhaupt allen Lebewesen. Ein wiederkehrender Prozeß, der unseren Selbstorganisationsformen eigen ist.

Ich möchte noch ein drittes, hologrammatisches Prinzip hinzufügen, das besagt, daß das Ganze, also die Teile, die das Ganze bilden, in unserem Universum so funktionieren, daß das Ganze im Innern seiner Teile vorhanden ist. Das Ganze gründet sich auf die Teile, die sich wiederum auf das Ganze gründen. Ein Prinzip *ex toto* also, währenddem das rekursive, zuvor ausgeführte Prinzip ein Prinzip *ex nihilo* ist; nicht ein nihilo, insofern es nichts gibt, weil ja schließlich Energien und Elemente vonnöten sind. Und das dialogische Prinzip ist ein Prinzip *ex separato*; aus dem Getrennten bildet sich eine neue Einheit.

Diese wirkenden Kräfte kämpfen gegen das Nichts, gegen die Zerstörung, gegen den Tod, gegen die Vernichtung, die sie jedoch in sich tragen und die sie auch notwendig brauchen. Ich würde daraus zwei ziemlich paradoxe und unverständliche Sätze ziehen: diese Welt hat vor fünfzehnmilliarden Jahren begonnen; und auf eine andere Art: sie hat nie begonnen. Diese Welt geht zwar ihrem Ende entgegen, aber wenn sie andererseits niemals begonnen hat, so wird sie auch niemals enden.

Ich komme zu meiner dritten Schlußfolgerung: die Mythen, die uns bislang halfen, die Angst zu vertreiben, sind nun erstmalig im Verlauf der Geschichte nicht mehr in der Lage, diese Angst vor der Unsicherheit, dem Unverständnis, vor dem Nichts zu bannen –

umso weniger, als es Kräfte gibt, sehr starke Kräfte aus dem Nichts. Natürlich können wir dem mit der Vogel-Strauß-Politik begegnen, indem wir unseren Kopf in die Erde stecken und unseren Hintern dem Kosmos entgegenhalten, also einfach nicht wissen, vergessen und weitermachen. Zum erstenmal stehen wir dem Nichts in seiner ganzen Verwüstung, in seiner ganzen Notwendigkeit, in seinem ganzen Geheimnis gegenüber. Diese Abschwächung der noch längst nicht gestorbenen Mythen führt uns vielleicht erstmalig zu der Einsicht, daß es keinen Messias gibt oder vielleicht, daß jeder Messias krank ist. Wenn ich Messias sage, denke ich nicht allein an den der Religionen, sondern auch an den der Politik. Aber auch an die Messiassie der Wissenschaft und des Fortschritts und jedem Messias muß man entgegnen: aber nein¹.

In unserer Zeit brauchen wir hingegen Anti-Messiassie. Die Botschaft lautet also: es gibt kein Heil, wir können gewinnen, wir können uns aus dem Spiel entfernen, wir sind verloren; aber das ist nicht sonderlich amüsant, aber auch keine Enttäuschung und keine Entzauberung, denn für mich ist das Universum, die Natur, das Leben, das Denken das Alltagsleben selbst (und darin weit über Michel Maffesoli hinausgehend, also hypermaffesolianisch). Ich meine dieses Leben von Nichts, dieses multidimensionale, geheimnisvolle, merkwürdige Leben – wir brauchen nur irgendeine Seite eines Romanciers zu lesen, der uns schildert, was im Kopf einer Frau vorgeht, die in die U-Bahn steigt, um einen Kosmos zu entdecken. Wir müssen unsere Weltsicht desillusionieren. Aber trotz des Imbroglios aller Informationen ist die Welt noch nicht entzaubert. Wir können also das Spiel verlassen, wir sind verloren, und wenn mir diese pythische Formulierung gestattet ist (denn ich bin in meinen Schlußfolgerungen immer ein wenig pythisch): bisher kamen alle Versprechungen aus der Aufforderung zur Brüderlichkeit: seid brüderlich, dann werdet ihr gerettet werden, dann wird euch das Paradies offenstehen, dann werdet ihr die klassenlose Gesellschaft erreichen.

Aber unsere heutige Brüderlichkeit müssen wir auf unsere gemeinsame *Conditio* des zum-Nichts-verurteilt-Seins gründen. Das ist die Grundlage nicht nur des Menschlichen, sondern der Brüder-

1 Der Autor macht ein ins Deutsche unübertragbares Wortspiel. Messias ist im Französischen homophon mit *mais si* (aber ja); so daß das gesprochene Messie (*mais si*) dem *mais non* gegenübergestellt wird. [Anm. d. Übers.]

lichkeit des ganzen Lebens, mit unseren Vettern und Cousinen, den Bakterien, mit unseren Brüdern, den Tieren. Wir alle leben unter den gleichen Bedingungen, wenn auch die Bakterien weit widerstandsfähiger sind als wir. Wir sind umso zerbrechlicher, je komplexer, je tierischer, je menschlicher wir sind.

Wir müssen unser Spiel spielen, das heißt eine Moral der verlorenen Wesen erarbeiten. Ich glaube an eine Ethik der Agonie, in dem alten Sinne des Worts: im Agon gibt es Kampf, furchtbaren Schmerz, von dem man nicht weiß, ob er aus dem Aufwachsen oder aus dem Tode kommt. Wir leben in einer agonischen Zeit, in einer agonischen Gattung. Ich rede nicht in Zeitläufen wie »80er Jahre« oder »bis zum Jahr 2000«, vielleicht eher zwei, drei Jahrhunderte, vielleicht weniger: von dieser Zeit der Unvorhersehbarkeit wissen wir, daß der Planet Erde in *Nacht und Nebel*¹ geboren wurde. Wir sind in *Nacht und Nebel* eingetreten. Diese Ethik einer Agonie, eines Willens, eines Denkens, die absolut nicht weiß, ob sie der Vernichtung – vielleicht doch nicht der ganzen Menschheit und von allem – entgegengeht; jedoch einer Vernichtung all dessen, was wir für die Grundlage der Schönheit und des Guten hielten, der Kultur, die, wie ich weiß, auch Barbarismen enthält. Diese Ethik der Agonie ist zugleich eine Ethik des Weltendes *und* der Wiederkehr, des Wiederbeginns einer Welt. Sie benötigt dazu das Bewußtsein des Weltendes, im vollen Sinn des Worts Bewußtsein, also auch moralisches Bewußtsein. Sie benötigt dazu Gewissen.

Aus dem Französischen übersetzt von Bernhard Dieckmann

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

Christoph Wulf

**Die Zeitlichkeit von Weltbildern
und Selbstbildern**

Weltbild und Selbstbild sind unauflösbar miteinander verschränkt. Wie der Mensch die Welt sieht, sieht er sich; wie er sich begreift, begreift er die Welt. Veränderungen im Weltbild bewirken Veränderungen im Selbstbild und umgekehrt. Das Weltbild und Selbstbild verbindende Medium ist die Zeit. Daher sind Veränderungen im menschlichen Welt- und Selbstbild zu einem wesentlichen Teil Veränderungen des Zeitbewußtseins. Die mit der Welt verbundenen Zeithorizonte unterscheiden sich von denen des individuellen Lebens beträchtlich. Der Differenz dieser beiden Horizonte sind wir auf der Spur. Zwar wurde bislang die Welt nicht zerstört, doch gehen, seit des Menschen gibt, Welten zugrunde. Mit dem Tode jedes Menschen erlischt seine spezifische Welt. Mit dem Entstehen und Vergehen der Generationen verschwinden Weltbilder und Weltkonzeptionen. Wegen des reduktionistischen Charakters von Weltbildern ist es heute mehr denn je an der Zeit, von ihnen Abschied zu nehmen. Das Ende der Weltbilder und das Ende der Welt verweisen aufeinander. Es gilt zu versuchen, die Welt von ihrem Ende her, jedoch vor dem Eintreten der eschatologischen Katastrophe zu begreifen.

Das deutsche Wort »Welt« ist ein zur Zeitbezeichnung gewordenes Verbalabstraktum, das auf das germ. »alan« zeugen, nähren, wachsen zurückgeht. Es bedeutet den »lebenstragenden Kreis menschlicher Gemeinschaft« und verweist auf vom Menschen erfüllte Räume und Zeiten. Es ist vorchristlich nicht nachgewiesen und dient als Übersetzung des lateinischen saeculum. Im 10. und 11. Jahrhundert erscheint es in der Bedeutung von »Zeitalter«, als Entsprechung von »aion« und in der Bedeutung von Menschenalter. Erst allmählich wird Welt zum Äquivalent von mundus und kosmos.

Welt erhält die Bedeutung von »Kreis der Erdenbewohner«, »diesseitiges Sein«. Welt verweist auf ein »abgeschlossenes Ganzes, auf universale Fülle, welcher Art auch immer«. Welt dient zur Bezeichnung »für einen in sich geschlossenen Bezirk verschiedener Art, der in seiner Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit gleichsam ein All im Kleinen darstellt«, »die Ganzheit eines geistigen Bereiches«, »die Gesamtheit der sinnlich und geistig erfäßbaren Erscheinungen und Sachverhalte«.¹

Für unseren Zusammenhang ergibt die etymologische Bedeutungsanalyse:

- 1) Welt dient zur Benennung eines Zeitabschnittes; sie beinhaltet das Entstehen und Vergehen von Zeit; Welt ist gleich Zeit.
- 2) Welt bezeichnet die menschliche Gemeinschaft, die Heimat im Unterschied zu unbewohnten Räumen und menschenleerer Zeit.
- 3) Welt bedeutet ein abgeschlossenes Ganzes, eine Reduktion von Komplexität auf die begrenzte Einheit eines Weltbildes z. B.

Welt ist ein heuristischer Begriff, der durch Aus- und Eingrenzung entsteht, der Komplexität vernichtet und Offenheit einschränkt. Er beinhaltet die Abstraktion von Wirklichkeiten zu Zeichen, die schnelle Verständigungen unter dem Druck ermöglichen, sich in kurzer Zeit möglichst viel anzueignen. Im Husserlschen Begriff »Lebenswelt« erfolgt der Verweis auf die Verschränkung von Welt und Leben. Unter dem Aspekt der Zeit ergibt sich ein Auseinanderdriften von individueller Lebenszeit und ausgedehnter Weltzeit. Der Mangel an Zeit, die Beschleunigung der Auseinandersetzung mit der Welt sind die Folge. Wie kann ein Mensch mit einer begrenzten Lebenszeit damit fertig werden, daß sich die Welt über die historische Zeit und die Zeitlichkeit der Natur ins fast Unendliche erweitert und die Diskrepanz zwischen individueller Lebensmöglichkeit und allgemeinem Zeithorizont unerträglich wird? Die steigende Beschleunigung des Lebens vermag diese wachsende Diskrepanz nicht aufzulösen.

Im Paradies lebten Adam und Eva zeitlos. Das Paradies ist eine begrenzte Welt ohne Erkenntnis und Urteil über gut und böse. Das Leben im Paradies ist ein Leben, in dem es kein Außerhalb dieses

1 Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, Bd. 28, bearbeitet von A. Götze, München 1984, 1.458 ff.

Lebens und kein Danach gibt. Die Wahrnehmungswelt Adams und Evas ist alles, was es gibt, und sie ist jederzeit verfügbar. Im Genuß vom Baum der Erkenntnis ist auch die Erkenntnis des Bösen unvermeidbar. Mit der Vertreibung aus dem Paradies tritt Mangel und Tod in das Leben der Menschen und mit ihnen auch das Böse. Mit der Endlichkeit des Lebens zerbricht das paradiesische Gleichgewicht zwischen Leben und Welt; die Welt wird umfangreicher; das Leben reicht nicht mehr, sich ihrer zu bemächtigen.

Mag die Erfahrung des Mangels an Lebenszeit in der Antike und im Mittelalter noch nicht bestimmend gewesen sein, in der Neuzeit wird sie der Ausgangspunkt des Lebensgefühls. Es beginnt mit dem Untergang der alten Welt: Das auf die Erde zentrierte Weltbild des Ptolomäus wird durch das heliozentrische des Kopernikus abgelöst. Obwohl die Wissenschaft diese Veränderung der Welperspektive längst vollzogen hat, ist das Weltbild des Alltagsbewußtseins der meisten Menschen nach wie vor eher ptolemäisch als kopernikanisch. Zu einschneidend sind die Veränderungen, als daß sie das Alltagsbewußtsein auch in seinen Auswirkungen auf das Selbstbild fassen kann. Plötzlich zeigen sich bis dahin kaum vorstellbare Zeitdimensionen: Lichtjahre. Himmelskörper, deren Licht wir sehen und die möglicherweise schon längst vergangen sind. Die für uns wirklich imaginierbaren Zeithorizonte sind zerrissen. Sie stoßen das individuelle Leben mit seiner Zeitspanne in die Bedeutungslosigkeit. Ein ins Unvorstellbare ausgeweiteter Kosmos mit der entsprechenden Zeitdimension einerseits und ein auf siebzig bis achtzig Jahre begrenztes Leben auf der anderen Seite. Der in der Antike und im Mittelalter, bis in die Neuzeit und ins Alltagsbewußtsein heute hineinreichende zyklische Wechsel der Jahreszeiten, der zum Maßstab für die Alterungsprozesse des menschlichen Lebens wurde, verliert angesichts der Zeiträume des Kosmos, der keinen Jahreszeitenwechsel kennt, seine Bedeutung. Der Verlust der Welt als Ort menschlicher Heimat erscheint unausweichlich. Plötzlich sind die Zeithorizonte zerschlagen, und die Weite des Äthers wird sichtbar. In der Folge steigt der Zeitbedarf des Menschen und der Menschengattung ins Grenzenlose.¹

Den Mangel an Zeit entdeckten schon die Astronomen Kopernikus, Kepler und Rhetikus. Um genaue Angaben über die Verände-

1 Vgl. dazu auch: D. Kamper / Ch. Wulf (Hg.), Die sterbende Zeit, Darmstadt u. Neuwied 1987

rungen der Sterne machen zu können, bedarf es Zeitspannen, die das Leben des einzelnen übersteigen. Zwischen Descartes' Versuch, eine universelle Methode der Wissenschaft zu entwickeln und dem wachsenden Mangel an Zeit sind die Zusammenhänge unabweisbar. Unabhängig vom individuellen Menschen und seiner Lebenszeit beansprucht die Methode Descartes' Gültigkeit. Der Zeithorizont der Welt löst sich nun endgültig von dem Zeithorizont individuellen Lebens ab. Der Mangel des Menschen, als »Subjekt der Geschichte« die Welt noch zu begreifen, ist schmerzlich. Selbst das Gattungssubjekt »Mensch« verfügt nicht über die dazu erforderliche Zeit. Deshalb wird Fortschritt nun zu einer Leitvorstellung. Mit Hilfe des Fortschreitens, des beschleunigten Fortschritts, soll der Mangel an Zeit wiedergutmacht werden. Je schneller sich die Menschheit voranbewegt, desto eher ist sie vielleicht in der Lage, mit dem fast unendlich gewordenen Zeitbedarf fertigzuwerden. Für den einzelnen wird Ähnliches erwartet. Auch im individuellen Leben ist der Entwicklungsfortschritt, das »Wachstum«, der Weg, mit der Endlichkeit des Lebens und dem Mangel an Zeit für die Durchdringung der Welt fertigzuwerden.

Mit der radikalen Entzweiung von individueller und kosmischer Zeit zerbricht die Verbindlichkeit von Sinn. Das gilt für das individuelle Leben, für eine Epoche, für die Gattung Mensch. Kann die Wissenschaft noch Sinn durch Erkenntnis produzieren? Auch ihr Zeitbedarf wird immer größer. Wahrheit wird zu einem Produkt der Zeit. Zurück treten Autorität und Konsensus – jedenfalls am Anfang der Neuzeit. Der Zeitbedarf der Wissenschaft wächst immer weiter. Mit gesteigerter Rücksichtslosigkeit wird sie versuchen, ihn zu befriedigen. Diesem Anspruch opfert sie entschieden die dem individuellen Menschen verfügbare Zeit. Wenn wir heute mehr über die Welt wissen als irgendeine Epoche zuvor, heißt das noch nicht, daß der einzelne auch mehr weiß. Für Bacon bestand noch die Hoffnung, mit der Vermehrung des Wissens den Menschen Glück zu schaffen und das Paradies wiederzugewinnen. Für uns heute ist sie längst der Erkenntnis gewichen, daß die Vermehrung des Wissens keineswegs der Garant des Glücks ist.

Mit ihrem Anspruch auf Universalität haben die modernen Wissenschaften die Homogenisierung des individuellen Lebens durchgesetzt. Eine über Generationen gewonnene und in ihrem Gültigkeitsanspruch gesicherte Erkenntnis ist ihr Ziel. Dazu bedarf es der Askese und des Verzichts auf Lebensfülle. Das Ergebnis rechtfertigt

den Verzicht auf individuelle Erfüllung. Anders sind von der Lebenszeit unabhängige Erkenntnisse, die mit kontextunabhängigen Methoden gewonnen werden, nicht möglich. Die sich so ergebende Zeitspanne des Menschengeschlechts ist eine – wenn auch begrenzte – Antithese zur kosmischen Unendlichkeit. Am Ende des 18. Jahrhunderts wird das Subjekt der Erkenntnis durch das Ideal der Kausalgesetze ersetzt. Mit ihrer Gültigkeit verliert der einzelne Mensch seinen Ort in der Erkenntnis.

Auf kaum geringere Schwierigkeiten stößt die Konstitution des Subjekts durch die Geschichte. Hier wird die menschliche Identität dadurch in Frage gestellt, daß die Vergangenheit nicht mehr ohne weiteres als die des Menschen begriffen werden kann. Die Evolution des Lebens ist hierfür der erste Hinweis. Wo beginnt, wo endet die Geschichte des Menschen? Zweifellos beginnt sie weit vor seiner historischen Zeit. Doch wo ist die Grenze zum Nicht-Menschen? Gehört die Geschichte der Entstehung des Lebens auf der Erde schon zur Geschichte des Menschen? Auch hier sprengen die neuen Zeithorizonte die Weltbilder und Selbstbilder des Menschen. Die vorhistorische Entwicklung des Lebens ist zeitaufwendig. Sie verlangsamt sich bis an die Grenzen des Vorstellbaren. Die Geschichtlichkeit wird von der in der Generationenfolge gedachten menschlichen Geschichte auf die Natur übertragen. Die Geschichte des Menschen verliert sich in der des Lebens und in der der Natur. Auch hier wird das Verlorensein des Menschen in der Zeit erfahren. Mehr noch als sich die Bedeutung der Welt für den Menschen verringert, verringert sich dadurch die Bedeutung des Menschen für die Welt. Die menschlichen Welt- und Selbstbilder sind Ergebnisse eines irreversiblen Zeitprozesses. Sie sind das Produkt einer menschlichen Vernunft, die selbst das Ergebnis eines den Zeithorizont des menschlichen Lebens sprengenden Prozesses sind. Der Mensch kann das Unendliche nicht begreifen; seine Kraft reicht nicht einmal aus, die Endlichkeit mit ihren gewaltigen Zeitdimensionen zu erfassen. »Mit der Ablösung der Geschichte von der menschlichen Natur wird die Geschichtszeit zu einer Dimension zwischen Lebenszeit und Weltzeit, zumal nach der Dissoziation von Erdgeschichte und Menschen-geschichte.«¹

Schwer nur kann man vermeiden, die menschliche Geschichte nicht als eine Geschichte des Fortschritts zu begreifen, obwohl es

1 Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt/Main 1986, S. 203

wiederholt eine Sicht der Geschichte gegeben hat, nach der das »goldene Zeitalter« am Anfang der Menschheitsgeschichte lag, die dann eher als eine Verfallsgeschichte begriffen wurde. Meistens wurde jedoch die Geschichte der Menschheit in Analogie zu der Entwicklung eines einzelnen Menschen gesehen, die verschiedene aufeinander aufbauende Phasen durchläuft: Kindheit, Jugend, Erwachsenen- und Greisenalter. Dementsprechend wurde die historische Entwicklung meistens als die Geschichte eines Gewinns an Vernunft des Gesamtmenschen begriffen. Nur selten wurde davon ausgegangen, daß die Geschichte auch zu Irrtümern und Fehlentwicklungen führen kann. Meistens erschien die Geschichte der Menschheit als Heilsgeschichte, und sei es in säkularisierter Form. Mehr und mehr jedoch wännen wir heute die Gleichgültigkeit der Zeit gegenüber der menschlichen Vernunft des einzelnen und der des Gesamtmenschen.

Die Aufklärung litt an dem Gedanken, daß sie ein spätes, möglicherweise sogar ein zu spätes Ergebnis der menschlichen Entwicklung sei. »Nous sommes venus tard en tout. Je l'ai dit et le redis. Regagnons le temps perdu.«¹ Beschleunigung erschien als Ausweg. Damit wurde die Gegenwart zum Bezugspunkt aller Dinge, aller menschlichen Entwicklungsmöglichkeiten. Zeit, die lange das Medium für Ereignisse war, wird selbst zu einer Macht, von der man etwas erwartet. Zeit ist einerseits das an den Dingen der Welt Unbeteiligte, andererseits für das Leben der Menschen das Medium, das sich in seiner Verknappung bemerkbar macht. Nach Reinhart Kosellecks Untersuchungen zeigt sich in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts die Neuzeit durch einen neuen Begriff der Zeit: »Die Zeit bleibt nicht nur die Form, in der sich alle Geschichten abspielen, sie gewinnt selber eine geschichtliche Qualität. Nicht mehr in der Zeit vollzieht sich dann Geschichte. Die Zeit wird dynamisiert zu einer Kraft der Geschichte selber.«² Für den Menschen bedeutet das: Er macht das Tempo der Geschichte, nicht jedoch sie selbst. Ernst Benz hat in der Geschwindigkeit das wichtigste Element der Säkularisation gesehen, dem er mehr Bedeutung zuschreibt als der Ersetzung

1 Voltaire, Notebooks at Ed. Th. Besterman, II, S. 573

2 R. Koselleck, Neuzeit. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe, in: Studien zum Beginn der modernen Welt, Stuttgart 1977, S. 279; u. ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt/Main 1979

des Weltendes durch die Weltvervollkommnung.¹ Um Zeit zu messen, bedarf es des Unterschiedes zwischen Bewegungen und eines unserer Wahrnehmung zugänglichen Ausschnittes der Differenzbreite von Bewegungen. Kant folgert daraus: Die Bestimmung der Zeit ohne die Wahrnehmung einer Welt außerhalb unserer inneren Bewußtseinswelt ist nicht möglich, das heißt der innere Zeitsinn ist ohne den äußeren unmöglich. Zeitbewußtsein konstituiert sich »aus dem Bedarf des Bewußtseins, es selbst zu sein und zu bleiben, obwohl es immer anderes – als seine Möglichkeit zu Gegenständen – sich unmittelbar geben lassen muß.«² Zeit ist in hohem Maße dem Menschen zugehörig; zugleich aber ist sie das uns am wenigsten Verfügbare. Nietzsche hat es so deutlich wie kein anderer gesagt: Die Einheit des Subjekts, wie sie sich in Selbstbildern zeigt, ist ein Ergebnis der geringen Lebenszeit des Individuums, die ihm nicht genug Dauer läßt, unterschiedliche Identitäten zu entwickeln. Die Kürze des Lebens bewahrt den Menschen vor dem Zerbrechen seiner Identität. Nimmt man eine sehr viel längere Lebenszeit als möglich an, wäre die Entwicklung verschiedener Identitäten unvermeidlich. Die Folge wären differierende Selbstbilder.

Die Zeit ist auch im Hinblick auf die innere Organisation des Menschen das entscheidende Medium. Der Sinn des Lebens eines Subjekts bildet sich in dieser Dimension. Wie die Zeitalter einander ablösen, so folgen auch die Lebensphasen mit ihren spezifischen biologisch-sozialen Bedingungen einander. In beiden Fällen sind die Einteilungen recht willkürlich und haben ihren Sinn vielleicht am ehesten darin, den dem Menschen gegenüber indifferenten Fluß der Zeit einem Sinn- und Ordnungssystem zu unterwerfen. Das Selbstbild eines Subjekts ist von der Reflexion auf die Zeitgröße des Lebens und die Erinnerungsleistung abhängig, durch die die Erlebnisse des Lebens aufeinander bezogen werden. Es ist aber auch von der Zeitstruktur der erfassbaren Bewegungen, der Veränderungen eines jeweils Selben, d.h. von der Zeitstruktur der Wahrnehmung abhängig. Welt- und Selbstbilder sind von Erfahrungen bedingt, die durch die Dauer eines Zeitmoments einer Wahrnehmung bestimmt werden. Die Wahrnehmungsfähigkeit unserer Sinnesorgane ist als Raster strukturiert und umfaßt Elemente von konstanter Größe. Anschau-

1 Ernst Benz, Akzeleration der Zeit, Mainz 1977 (Abhandlungen Ak. d. Wissenschaften u. d. Literatur, geistes- und sozialwiss. Klasse, Jg. 1977, Nr. 2), S. 51

2 Blumenberg, a. a. O., S. 89

ung bezeichnet demnach die »Fassungskraft des Menschen für die Welt mit den Mitteln, die ihm seine eigene organische Natur bereitstellt.«¹ Mit ihrer Hilfe wird die als Natur objektivierte Welt vom Menschen erfaßt.

Wie die Maßeinheiten des Raumes vom menschlichen Körper her gewonnen werden, so wird die Maßeinheit für die Zeit von der menschlichen Lebenszeit her gewonnen. Bestimmend bleibt der Zeitmangel des menschlichen Organismus. Dieser drängt den Menschen dazu, sich von der Auseinandersetzung mit den Dingen zu entlasten. Die anschauliche Auseinandersetzung mit der Welt ist zeitintensiv; daher drängt der für das menschliche Leben konstitutive Zeitmangel zur Handhabung von Zeichen, die von den Dingen abstrahieren und schneller verfügbar sind. Sobald es nicht mehr notwendig ist, alles selbst zu machen und alles selbst zu haben, sind das die beiden größten Gewinne des Menschen in der Auseinandersetzung mit seiner Endlichkeit. Natürlich kann der Mensch nicht in der Welt der Zeichen, Symbole, Begriffe bleiben; er muß zur Anschauung zurückkehren, sonst würde er verlieren, was beim Zeitgewinn ihm zunächst als Zuwachs an Möglichkeiten zukam. Bei dem Rückbezug des Weltmaßes auf das Lebens- und Körpermaß der Zeit ist eine entscheidende Größe der Augenblick, der dem Pulsmaß entspricht und in dem die menschliche Wahrnehmung so viel entdecken kann. Die kleinste Zeiteinheit des Körpers ist die Empfindung, also die Zeitgröße, die erforderlich ist, bis eine Wahrnehmung zu einer Empfindung wird bzw. die Zeitgröße, die wir benötigen, um uns eines Eindrucks unserer Sinne bewußt zu werden.

Unsere Welt- und Selbstwahrnehmung ist an die Zeitdimensionen unseres Körpers gebunden. Lebten wir tausendmal so lange, wir erlebten Anderes als heute. Lebten wir ein Tausendstel unserer Lebenszeit, wir erlebten wieder Anderes. Unsere Erkenntnisse und unsere Erkenntnismöglichkeiten entgehen diesem fundamentalen Zeitbezug nicht. »Das innere Zeitbewußtsein kann als anschauliche Basis des Zeitbegriffs sich nur konstituieren, wenn die kleinste Zeiteinheit für die Funktion des Sinnesorgans nicht zugleich die des Bewußtseins ist.«² Das heißt, das Zeitbewußtsein übergreift die einzelnen kleinsten Zeiteinheiten. Eine objektiv feststellbare Gleichzeitigkeit hat im subjektiven Erleben kein Äquivalent. Denn ohne

1 Blumenberg, a. a. O., S. 268

2 Blumenberg, a. a. O., S. 281

die Existenz des Menschen werden alle Reize »gleichzeitig und getrennt« erscheinen, ohne daß es zu einem »früher« oder »später« käme, ohne daß es einen zeitlichen Ablauf des Geschehens gäbe. »Erst der Moment gibt den auf einen Organismus einwirkenden Reizen eine zeitliche Aufeinanderfolge und Ordnung, und wiederum durch die unmerkliche Aneinanderreihung dieser kleinsten Zeitspanne entsteht Zeit.«¹

Im Moment steht die Welt still. Doch eine Reihe von Momenten, in denen jeweils die Zeit stillsteht, läßt Zeitbewußtsein entstehen. »Zeitbewußtsein wäre dann so etwas wie ein Kompromiß zur Vermeidung der beiden Extreme Weltstillstand, Weltzersetzung.«² Im Moment findet eine Verschmelzung und Verdichtung statt; in ihr kommt es zu mehr als einer Empfindung; mehrere Empfindungen werden innerhalb des Moments verdichtet. Jakob von Uexküll bietet folgende Veranschaulichung dar: »Die zeitlich aufeinanderfolgenden Merkweltenreihe läßt sich als Merkwelttunnel plastisch darstellen, wenn man jede einzelne Merkwelt zweidimensional auffaßt und sie nun wie runde Scheiben aneinander legt. Die Dicke einer jeden Scheibe entspricht dann einem Moment.«³ Das Leben des Menschen entspricht dann nicht der Reihe der Scheiben, sondern dem dreidimensionalen Tunnel der Lebenszeit, der aus den zweidimensionalen, in sich abgeschlossenen Merkweltscheiben besteht. Spitzt man diese Überlegungen weiter zu, so kann man folgern: Ein zusammenhängender Bewußtseinsakt bildet sich ungeachtet der Ungleichzeitigkeit der einzelnen Teile. In der Psychologie William Sterns und William James wird dieser zusammenhängende Bewußtseinsakt unter dem Begriff der Präsenz-Zeit verhandelt, die von einem Moment bis mehreren Sekunden dauern kann. Entscheidend ist für seine Konstitution als Bewußtseinsakt sein Inhalt.

Jedes Bewußtsein unterliegt der Zeit, und zwar im doppelten Sinne. Einmal schafft sich jedes Bewußtsein seine Zeit, zum anderen befindet es sich in einer bestimmten Zeit, die mit der Lebenszeit eines Subjekts verbunden ist, die mit der Welt zeitverschränkt ist und durch sie bestimmt wird. Dementsprechend haben die von Subjekten produzierten Welt- und Selbstbilder einen doppelten Bezug zum

1 G. A. Brecher, Die Entstehung und biologische Bedeutung der subjektiven Zeiteinheit, – des Moments, in: Zeitschrift für vergl. Physiologie 18, 1933, S. 239

2 Blumenberg, a. a. O., S. 284


3 Jakob v. Uexküll, Wie sehen wir die Natur und wie sieht sie ich selber?, in: Die Naturwissenschaften 10, 1922, S. 300

zeitbedingten Bewußtsein. Sie sind das Ergebnis eines zeitlichen Prozesses und produzieren eine bestimmte Sicht der Zeit. Ohne eine Verbindung mit der Zeit sind sie nicht. Zugleich aber werden sie auch durch den Fluß der Zeit zerstört. Kein Selbstbild, kein Weltbild, das ihn überdauert. Nur durch die Erinnerung bleiben sie dem Menschen gegenwärtig, nur durch sie der Gattung Mensch erhalten. Das Gedächtnis wird zum Zentrum der Auseinandersetzung zwischen der Lebenszeit des Subjekts und der Zeit der Welt.

Weltbilder und Selbstbilder lassen sich als der Versuch begreifen, die Schere, die zwischen der individuellen Lebenszeit und der Weltzeit besteht, wenn nicht zu schließen, so doch erträglich zu machen. Sie stiften Sinn, beheimaten den Menschen in der Welt und verdecken den Blick auf die Brutalität dieser Zeitdifferenz für das Subjekt. Welt- und Selbstbilder lassen sich als die Versuche des Menschen begreifen, sich über die Auswegslosigkeit seines ephemeren Daseins zu täuschen, indem sie sich als Gewißheiten präsentieren. Wenn Wissenschaft und Philosophie jedoch eine Erkenntnis gewonnen haben, dann ist es die von der Vorläufigkeit und vom Irrtums- und Täuschungscharakter von Welt- und Selbstbildern, deren Zeitabhängigkeit nicht radikal genug gedacht werden kann. In ihr liegt ihr transitorischer Charakter begründet. Weltbilder sind anthropomorph und werden, indem sie etwas erhellen, Anderes. Weltbilder sind letztlich Selbstbilder des Menschen, der sich, ohne es wirklich zu begreifen, in der Welt immer nur selbst trifft. Dementsprechend sind menschliche Selbstbilder auch nur die Spiegelungen seiner Weltbilder. Aus den wechselseitigen Vorstellungen von Welt- und Selbstbildern gibt es, solange sie gelten, kein Entkommen. Im Sinne einer Radikalisierung der Aufklärung muß also ihre Geltung bestritten werden. Erst nach dem Ende der Geltung von Welt- und Selbstbildern ergeben sich neue Perspektiven.

Die Differenz zwischen individueller Lebensdauer und Weltzeit ist für Subjekte so unerträglich, daß der in den apokalyptischen und eschatologischen Phantasmen der Menschen antizipierte Zusammenfall vom Ende der Lebenszeit und der Weltzeit als Erleichterung des individuellen Schicksals empfunden wird. Wenn schon das eigene Leben zugrunde gehen muß, dann vesöhnt das Verschwinden der Menschengattung mit dem Schicksal. Heute haben zum ersten Mal einige Menschen die Möglichkeit, den Untergang der Welt mit dem eigenen Untergang zusammenfallen zu lassen. Eine seltsame Faszination geht von diesen Phantasmen aus. Möglicherweise treten in

ihnen archaische Opfer- und Selbstopferungswünsche zu Tage. Hier liegt eine Versuchung, von der wir nicht wissen, ob Menschen ihr nicht eines Tages erliegen werden. In den Wahnphantasmen von Diktatoren wie Hitler hat es solche Prägungen immer wieder gegeben. Die heute mögliche Beendigung der Welt durch den Menschen setzt Perspektiven für eine Neubewertung der menschlichen Geschichte frei, die wir eben erst ahnen. Die Notwendigkeit, Welt, Welt- und Selbstbilder durch den Aufweis des Zeitelements in ihnen aufzulösen und an ihre Stelle die Offenheit des Erstaunens und des radikalen Fragens zu stellen, gehört zu diesen.



Richard Harvey Brown

**Telos und Transformation
gesellschaftlicher Bedeutungssysteme
Einem neuen Weltbild entgegen**

Viele Welten gibt es, viele umfassende Systeme der Sinnggebung, jedes mit eigenen Zielsetzungen und Wandlungen. Nach Durkheim¹ ist die Welt, wie sie sich uns darstellt, in der Gesellschaft enthalten. Immer ist es eine Welt des Diskurses, wie sie de Morgan in seiner *Formal Logic*² schildert: »Eine Ordnung von Vorstellungen, die so ausgedrückt oder verstanden wird, als enthalte sie die ganze zur Diskussion stehende Thematik.« In diesem Aufsatz werde ich drei dieser Welten und ihr Schicksal besprechen. Die *erste* Welt nannte man die »traditionelle Gesellschaft«. Obwohl eine solche Kategorie viele unterschiedliche gesellschaftliche Systeme auch gesellschaftlicher Art enthält, ist es zweckmäßig, deren relative Ähnlichkeit im Gegensatz zu einer *zweiten* Welt hervorzuheben: der Welt der modernen Zivilisation. Unsere gegenwärtige, post-moderne Ära stellt weniger eine Welt dar als ein Dilemma. Eine weitere – *dritte* – Welt mag daraus hervorgehen, und ich möchte hier eine ihrer möglichen Formen betrachten.

In traditionellen Gesellschaften war die Familie das Grundelement, nicht nur hinsichtlich des In-die-Welt-Setzens und Aufziehens von Kindern, sondern auch der Produktion, der politischen Entscheidungsfindung und der rechtlichen Verantwortung. Der Clan in China, der Stamm in Afrika, die Kaste in Indien, *phratrie*

1 E. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, New York 1965, S. 490; dt. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/Main 1981

2 A. de Morgan, *Formal Logic: Or, the Calculus of Inference Necessary and Probable*, London 1847, S. 41

und *gens* im alten Griechenland und Rom, der Stand im mittelalterlichen Europa – sie alle waren erweiterte verwandtschaftliche Netzwerke, die ihre Mitglieder mythisch durch Rituale oder blutsmäßig durch Abstammung verbanden. Die moderne Unterscheidung von privater und öffentlicher Sphäre – mit einer in den privaten Bereich verbannten Familie – existierte noch nicht. Die Familie war noch beides: sowohl Quelle früh beginnender Sozialisation und affektiver Intimität, als auch zentrale politische und ökonomische Institution. Dies alles wurde durch das Aufkommen des Kapitalismus, vor allem aber durch das Fabriksystem und die Industrialisierung verändert. Eine der größten Veränderungen, die durch die neuen Produktionsformen entstanden, war die Trennung von Haushalts- und Produktionsbereich und damit die Privatisierung der Familie. Die Familie hörte auf, Gebrauchsgüter herzustellen; sie wurde zum einen von der neuen Warenproduktion getrennt, zum anderen vom Bereich der täglichen staatsbürgerlichen Interaktion, die nun durch einen bürokratischen Staatsapparat übernommen wurde. Diese Entwicklung verstärkte die Arbeitsteilung zwischen den gesellschaftlichen Institutionen; zudem beschränkte und spezialisierte sie die Funktionen der Familie noch weiter und förderte die Ideologie des Individualismus und der durch den Staat garantierten Rechte und Pflichten des einzelnen¹. Verhalten, das ehemals durch Personen geregelt wurde, durch das Dorf, die Zunft, die Verwandtschaftssysteme, bedurfte nun der bürokratischen Regulation moderner sozialer Institutionen wie Jugendgericht, Nervenheilstation oder Sozialamt. Die Gesetzgebung gegen Kinderarbeit zum Beispiel oder zum Schutz der Frauen vor Gewalt reflektiert – obwohl eindeutig human – eine Depersonalisierung der Familie, da sie dem Staat die neue Rolle einer Schutzinstanz für Personen gegenüber der eigenen Verwandtschaft zuschreibt. Was vormals allein Aufgabe von Familien und Verwandtschaftsverbänden war, übernahmen nun sowohl die öffentlichen bürokratischen Institutionen, wie auch die privatisierte Familie. Die Modernisierung hatte außerdem grundlegende Veränderungen im Denken zur Folge. Im Westen wurde durch das Wiederaufleben der

1 Ph. Aires, *Centuries of Childhood. A Social History of Family Life*, New York 1970; F. Engels, *The Origin of the Family, Private Property, and the State*, in: *Selected Works*, Moskau 1970; dt. *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, 1884, MEW Bd. 21; R. Sennett, *The Fall of Public Man. On the Social Psychology of Capitalism*, New York 1976; E. Zaretsky, *Capitalism, the Family and Personal Life*, New York 1976

griechischen Wissenschaft und durch bedeutende Forschungsleistungen die viel größere Welt der »Natur« entdeckt und durch den Gebrauch arabischer mathematischer Methoden rational berechenbar gemacht. Philosophen, Naturwissenschaftler und Staatsmänner glaubten nun, daß die Gesetze, die das Universum regierten, entdeckt und genutzt werden könnten. Neben dem Bestreben, das Volk durch den absoluten Staat zu kontrollieren, gab es die Hoffnung, die Natur durch die Kenntnis objektiver Gesetze beherrschbar zu machen. Klare und präzise Vorstellungen fanden ihre Entsprechung im Auftreten profilierter Persönlichkeiten, im protestantischen Glauben und in neuen Gesetzsammlungen, die die alten Stadtrechte ersetzen sollten. Neue Methoden der Kriegsführung, der Produktion und des Handels förderten den zunehmenden Gebrauch von Geld und den Wandel von Beziehungen, die von sozialen Werten bestimmt sind, zu solchen des Warenaustausches.

Im Bereich des Visuellen prägte die Perspektive die neue Sichtweise, bei der das Auge den Fluchtlinien folgt – entsprechend der neuen fortschrittlichen Auffassung, wonach das Bewußtsein einer linearen Zeit folgt. Praktisches und abstraktes Wissen wurde in Enzyklopädien geordnet. Es kam zum Einsatz austauschbarer Maschinenteile, wie auch austauschbarer Arbeiter aufgrund von Lohnarbeit und Fabrikssystem. Maße und Gewichte wurden standardisiert, die Ergebnisse sozialer Statistiken von der politischen Führung genutzt. Linné ordnete die Arten, und Mendelejev später die Elemente. Am Ende des 18. Jahrhunderts waren die mittelalterlichen farbigen Glasfenster durch die mechanische Uhr der Bourgeoisie ersetzt. Maria war entthront, und die Vernunft nahm ihren Sitz in der Kathedrale von Notre Dame de Paris ein.

Der große Wandel von der traditionellen zur modernen Gesellschaft war auch ein Wandel im Verstehen und Erleben unseres Menschseins. Modernisierung, Urbanisierung, Industrialisierung, Säkularisierung und ähnliche Prozesse sind nicht allein Veränderungen im gesellschaftlich-strukturellen und kognitiven Bereich. Sie sind und waren auch immer gelebte Erfahrungen des Wandels von Wesen und Bedeutung des Ichs und der je eigenen Welt. Am Anfang der modernen Zeit war der »Individualismus« eine Utopie der Selbstverwirklichung und eine befreiende Kraft. Martin Luther war einer der ersten in der westlichen Zivilisation, der die Person als Subjekt begriff, unabhängig von seinem objektiven gesellschaftlichen Umfeld, und der die menschliche Freiheit und Unverwechselbarkeit

allein auf das innere Erleben beschränkte – losgelöst von gesellschaftlichen Funktionen und Institutionen. Diese Konzeption ist der eigentliche Ursprung des deutschen Pietismus, der später im säkularisierten Romantizismus mündete. Aufrichtigkeit – die Anpassung des Ich an seine sozialen Ausdrucksformen – wurde entwertet. Authentizität – die Behauptung des Ich *gegen* die sozialen Konventionen – wurde geadelt. Der Protestantismus legte den Schwerpunkt auf die innere Bestimmung jedes einzelnen, und der Glaube der Aufklärung an die Universalität von Wissenschaft und Vernunft förderte die Bewertung der Person durch unvoreingenommene Dritte wie Richter, Ärzte oder Lehrer. Das Ich war mit einem Mal in eine abgesonderte geistig-seelische Monade implodiert und explodierte in ein weites Feld von unpersönlichen, öffentlichen Interaktionen. Schritt für Schritt entzog sich das Ich der Geschichte, den Vorfahren und der Tischgemeinschaft und hinterließ als Rückstand ein kalkulierbares Ego im Sinne Hobbes', das immer nur versucht, seine Nützlichkeit zu optimieren in einer Welt zielloser Bewegung¹.

Diese Prozesse begannen in England und auf dem europäischen Kontinent, breiteten sich dann nach Amerika aus und überziehen nun den ganzen Erdball. Das folgende Zitat erinnert eher an die Erfahrungen von heutigen Lateinamerikanern oder Asiaten, wurde aber vor 150 Jahren von Thomas Carlyle geschrieben: »Nicht allein das Äußere und Physische wird nun von Apparaten geregelt, sondern auch das Innere und Geistige ... die gleiche Art bestimmt nicht nur Handeln sondern auch unser Denken und Fühlen. Die Menschen sind mechanisch geworden, im Kopf und im Herzen, genau wie mit der Hand. Das Mechanische hat seine Wurzeln hinabgesenkt bis in die persönlichsten Urgründe der Gesinnung des Menschen, und von da aus wachsen unzählige Triebe – fruchtbringende und gifttragende – und durchdringen sein ganzes Leben und Tun.«²

Daß dieses Phänomen nicht nur auf Westeuropa oder Amerika und die kapitalistischen Gesellschaften beschränkt ist, legt der folgende Auszug aus der Autobiographie von Nadja Mandelstam nahe: »Das seltsame Charakteristikum dieser [sowjetischen] Gesellschaft – nachdem sie unterjocht und in Windeseile auf einen Zustand

1 M. Stanley, *The Technological Conscience. Survival and Dignity in an Age of Expertise*, New York 1978

2 Th. Carlyle, *Works of Thomas Carlyle*, 30 vols, ed. H. D. Trail, New York 1896, vol. II, 239-240

reduziert wurde, der hier ›Einstimmigkeit‹ genannt wird – war die Tatsache, daß sie nachweislich aus Individuen besteht, die – allein oder in Gruppen – für ihr eigenes Fortkommen arbeiten... Solche Cliques sind kein Beweis für die Existenz eines Gemeinschaftssinnes, da sie aus Individualisten bestehen, die darauf aus sind, nur ihre eigenen Ziele zu erreichen. Sie sprechen zwar von ›wir‹, aber in diesem Zusammenhang indiziert das Pronomen nur eine Pluralität, bar jeder tieferen Bedeutung, die auch jederzeit auseinanderfallen kann, wenn ein verlockenderes Ziel ins Auge fällt... Ich bin ziemlich sicher, daß es ohne ein solches ›Wir‹ keine wirkliche Erfüllung gibt, selbst für das ganz normale ›Ich‹, das heißt für die Persönlichkeit.«¹

Ein ähnlicher Standpunkt wird in zahllosen nichtwestlichen Schriften vertreten, von denen die folgende Passage eines Romans aus Sierra Leone nur ein Beispiel ist: »[Früher] war dein Bruder, einfach jeder, der aus dem gleichen Dorf oder der gleichen Stadt stammte, und es war undenkbar, im Notfall Hilfe zu verweigern. Aber all das änderte sich jetzt schnell. Der Sinn für die wechselseitige Abhängigkeit der Familien untereinander, der Kitt in unserer Gesellschaft schien mit den Diamanten aus unserem Lande zu verschwinden; und der übertriebenene Individualismus der Europäer breitete sich aus, seine ständige Überhöhung des menschlichen Einzelwesens, in Abstimmungen, im Klassenzimmer und vor Gott. Der soziale Zusammenhalt wurde verpfändet gegen materielles Wohlergehen des Individuums mit der Konsequenz, daß sich unsere Nervenheilstätten zu füllen begannen. Täglich wurden auf unseren Märkten Geburtsrechte für ein Linsengericht verkauft. Ich kann meine Desillusionierung, mehr noch meine Verstörung gar nicht beschreiben.«

Das isolierte Individuum und der moderne Nationalstaat brachten sich gegenseitig hervor. Der Staat erzeugte seine Bürger durch die verfassungsmäßige Garantie ihrer bürgerlichen Rechte, genau wie die Bürger ihre Staaten durch die Verfassungen schufen. Daher war in den vergangenen 300 Jahren der Konflikt zwischen Individuum und Staat das zentrale Problem von politischer Theorie und Praxis in der westlichen Welt. John Stuart Mill bemerkte, daß der erste Freiheitskampf sich gegen die Autorität anderer Individuen richtete, ein Kampf zwischen den Beherrschten und den Herrschern. Mit der Einführung der Demokratie, so argumentierte Mill, wurden

1 N. Mandelstam, *Hope Against Hope. A Memoir*, New York 1970

die Beherrschten zu den Herrschern, und die Freiheit mußte nun gegen die Tyrannei der Mehrheit geschützt werden. Wir benutzen die Terminologie von Mill immer noch, aber heute sind Freiheit und Autorität in eine neue, dritte Beziehung zueinander getreten. Das rasche Überhandnehmen des Staates scheint das Individuum zu überwältigen, obwohl gerade dadurch die Existenzbedingungen des Einzelnen gesichert werden. Auch wenn der Staat in immer mehr persönliche Handlungsräume eindringt, so ist es doch eben der Staat, der den einzelnen Bürger erst zur Rechtsperson macht. Heute ist uns klarer geworden, wie wir alle durch die Gesellschaften geformt werden, deren Teil wir sind, und wie die verschiedenen Gesellschaften sich gegenseitig beeinflussen, um eine mögliche, die gesamte Menschheit umfassende Gesellschaft zu bilden. Für den äußeren Bereich des Individuums kommt es gegenwärtig also darauf an, die Gewährung der Menschenrechte in vollem Umfang zu garantieren, die – wie der moderne Staat – erst seit 300 Jahren auf dem Papier bestehen. Für den inneren, ethischen, Bereich gilt es, die Entfremdung der Menschen von den politischen Institutionen zu überwinden. Wir brauchen Formen der Selbstverwaltung, die stärker auf der kommunalen Ebene verankert sind, die aber andererseits auch eine Entwicklung ermöglichen in Richtung auf Konzeptionen, die uns Menschen als Bürger einer gemeinsamen Welt sehen. In diesem Sinne ist der moderne Nationalstaat einerseits zu groß und andererseits zu klein. Er ist zu groß geworden, als daß er noch die Grundlage bieten könnte dafür, daß ethische Prinzipien im öffentlichen Leben verwirklicht werden. Aber er ist auch zu klein, um Frieden und Gerechtigkeit weltweit garantieren zu können.

Obwohl der Begriff »modern« im Westen erstmals in spätrömischer Zeit auftrat, bezieht sich sein gegenwärtiger Gebrauch auf die industrielle, marktorientierte, individualistische, rationalisierte Welt, die sich in den vergangenen Jahrhunderten unter den »anglo-amerikanischen« Völkern entwickelt hat. Daher impliziert »modern« das Zeitalter anglo-europäischer Vorherrschaft, etwa von der Entdeckung Amerikas und der Vertreibung der Mauren aus Europa bis zum Niedergang sowohl der amerikanischen als auch der sowjetischen Weltmacht während der letzten Jahrzehnte.

Dieser Niedergang der anglo-europäischen Vorherrschaft hat zum Heraufkommen eines »post-modernen« Zeitalters geführt, dessen Selbstverständnis noch nicht ausreicht, um schon eine »Welt«

genannt werden zu können. Vielmehr ist es ein polyzentrisches System von zersplitterter Macht und sich widersprechenden Wertvorstellungen. Seit der Aufklärung sind die Europäer in der Lage, von sich selbst als von einem universellen »Wir« zu sprechen. Im Gegensatz dazu gehören die Völker der Erde heute, obwohl sie ökologisch, ökonomisch und militärisch voneinander abhängig sind, nicht einer gemeinsamen politisch-moralischen Welt an, die ihre gegenseitige materielle Abhängigkeit eigentlich erforderlich macht. Die Modernisierung hat Völker, Nationen und ganze Zivilisationen in konfliktreiche Beziehungen zueinander gebracht, in gegenseitiger Abhängigkeit und Durchdringung, doch ohne ein beherrschendes Zentrum hat dies zu einer radikalen Relativierung der Wertsysteme geführt. So haben wir einen Zustand erreicht, in dem zahlreiche Postmodernismen existieren anstelle der einen anglo-europäischen Modernität.

In dieser post-modernen Ära kann das schwerwiegendste Problem, dem die meisten Nationen gegenüberstehen, durch diese Nationen selbst nicht gelöst werden. Nukleare Gefahren, ökonomische Stabilität und Gerechtigkeit, Ungleichgewicht von Nahrungsangebot und Bevölkerungszahl oder Umweltschutz – alle diese Probleme kann keine Gesellschaft allein bewältigen. Wir haben sehr wohl technisch durchführbare Lösungen für diese Probleme. Aber wir haben nicht den international institutionalisierten Apparat zur Verwirklichung dieser Lösungen. Weder verfügen wir über, noch verfügt über uns eine kulturübergreifende symbolische Ordnung, die solche überstaatlichen Lösungen legitimieren würde und die damit verbundenen Opfer rechtfertigen könnte. Darüber hinaus setzen die optimistischsten Szenarien zur Bewältigung unserer weltweiten Krisen massiv verstärktes Planen, Regulieren und Eingreifen in die sozialen Prozesse einzelner Gesellschaften voraus, Prozesse, die zuvor begriffen wurden als spontan verlaufend, an Traditionen gebunden oder dem Individuum vorbehalten. Daher forcieren alle Versuche, die weltweiten Krisen zu lösen, wahrscheinlich selbst das Zerbrechen von Symbolsystemen – das westliche eingeschlossen.

Indem wir immer abhängiger voneinander werden, je mehr die Potentiale zur gegenseitigen Zerstörung und zum beiderseitigen Wohlstand anwachsen, brauchen wir immer dringender zum einen mächtige internationale Einrichtungen und zum anderen klare Vorstellungen von unserer neuen Rolle als Bürger einer einzigen Welt. Im 21. Jahrhundert wird dies nicht nur für das Überleben der

Menschheit notwendig sein, sondern auch für das Überleben der menschlichen Würde.

Solche fundamentalen Herausforderungen nach beherrschenden Ideen über Menschen und Staatswesen sind keine Besonderheiten des modernen Zeitalters. Im Westen zum Beispiel ist des Thukydides Analyse der politischen Rhetorik, wie sie nach den peloponnesischen Kriegen auftrat, von einer religiösen Bedeutung des *logos* durchdrungen. Der Mißbrauch ihres geheiligten Wortes durch die Athener war Teil eines größeren Bruches in der lebendigen Verbindung zwischen politischem Diskurs und sittlichem Leben. Und als diese politische Diskursgemeinschaft, diese Welt der *polis* zusammenbrach, war nichts zur Hand, um sie zu ersetzen¹. Eine andere wesentliche Erschütterung der kollektiven Ordnung von Selbst und Gemeinwesen tauchte in England im Morgenrot des modernen Zeitalters auf. Die faustische Ambivalenz der Renaissance gab den Weg frei für die Revolution der Weltbilder. Der Calvinismus lieferte ein neues Paradigma für Politik und Natur, für Selbstkontrolle und kollektive Selbstbestimmung². Eine dritte große Umwandlung ist zur Zeit noch im Gange: Der Wandel von einer modernen, über eine post-moderne, zu einer wirklich globalen Welt.

Wenn solche Umwälzungen stattgefunden und die Wogen sich dann wieder geglättet haben, halten die Menschen die dem Geschehen zugrundeliegenden Regeln für selbstverständlich. Wieder halten sie gewisse Wahrheiten für erwiesen. Sie werden ein »Wir«, ein Gemeinwesen, das aus bestimmten Typen von Individuen zusammengesetzt ist, die einige grundlegende Überzeugungen teilen. Sie und ihre Welt sind nicht mehr dasselbe. Die neue Vision ist nicht deshalb überzeugend, weil sie die Welt genauer beschreiben würde. Sie ist bestechend, weil sie eine Welt erzeugt, die existentiell angemessener ist.

Protestantismus, Nationalismus und Marxismus lieferten die Ideologien für die psychologischen und institutionellen Umwand-

1 T. B. Strong, *Dramaturgical Discourse and Political Enactments. Toward an Artistic Foundation for Political Space*; in: Richard Harvey Brown and Stanford M. Lyman (eds.), *Structure, Consciousness, and History*, London / New York 1978, S. 253; Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, 2 vols., Paris 1967; Sheldon Wolin, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Boston 1960, Kap. 3

2 Michael Walzer, *On the Role of Symbolism in Political Thought*, in: *Political Science Quarterly* 82, 2, 1967; ders., *The Revolution of the Saints*, Cambridge 1965

lungen im Westen in den vergangenen Jahrhunderten. Jedes dieser Systeme erweiterte ein Stück weit auf seine Weise die kollektiven Grenzen dessen, was zuvor als menschlich betrachtet wurde. Der Protestantismus schuf das Individuum, der Nationalismus den Bürger, der Marxismus den neuen sozialistischen Menschen. Heute jedoch sind die nationalistische Politik der Vereinigten Staaten, der von der Sowjetunion propagierte Marxismus und der zügellose religiöse Chauvinismus im Mittleren Osten allesamt historisch rückschrittlich und gefährlich für das menschliche Überleben. Doch welche alternative symbolische Ordnung könnte die Umwälzungen, die wir heute erfahren, steuern und legitimieren? Welche Form von Menschlichkeit wird diese neue Welt schaffen und durch diese neue Welt geschaffen werden?

Der Verlust an gemeinsamen Symbolen der Legitimation, beim gleichzeitigen Erwerb neuer Potentiale zu gegenseitiger Zerstörung bedroht heute das rein physische Überleben der Menschheit. Das Weiterbestehen der Völker der Erde scheint daher vom Entstehen einer zivilisationsübergreifenden Welt abhängig zu sein, einer Art gemeinsamer Konzeption von Individuum und Staatswesen. Denn abgesehen von totalitären Methoden könnten nur unter einer solchen moralisch-institutionellen Decke die Bevölkerung mobilisiert, die Politik durchgesetzt und die Opfer legitimiert werden, die zur Vermeidung des apokalyptischen Desasters unerlässlich sind. Eine solche Welt würde dann eine neue allumfassende Sinngebung finden.

Es liegt eine tiefe Ironie darin, daß der Selbstzweifel der Angehörigen der westlichen Zivilisation gerade dann besonders akut geworden ist, als der Westen den Rest der Menschheit dazu überredet hatte, ihn zu imitieren. Wegen der produktiven Überlegenheit ihrer marktorientierten Wirtschaft, der destruktiven Überlegenheit ihrer militärischen Technologie und der kognitiven Überlegenheit ihres wissenschaftlichen Weltbildes wird die angloeuropäische Zivilisation hoch bewundert und beneidet, und zwar gerade dann, wenn sie sich am stärksten als im Niedergang begriffen fühlt. Aber vielleicht wird dieser Widerspruch aufgelöst, wenn wir unterscheiden zwischen einer Kultur und einem Imperium. Die Tage der Imperien – kolonial und neokolonial – gehen zu Ende. Amerika und Rußland sind mit ihrem allesverschlingenden Machthunger Anachronismen, und sie erleben beide gerade die »midlife-crisis« von Weltmächten im Niedergang – wie zuvor in diesem Jahrhundert Europa.

Nach dem Zweiten Weltkrieg beherrschten die USA politisch,

ökonomisch und militärisch den Erdball. Die Achsenmächte waren besiegt, die Infrastrukturen anderer wichtiger Industrienationen waren zerstört worden, und die Dritte Welt war weder organisiert noch unabhängig. All dies hat sich inzwischen geändert. Die Sowjetunion erstarkte und hob die atomare und konventionelle militärische Überlegenheit auf; wodurch Guerillakräfte einen Freiraum für ihre Operationen gewannen. Die neuen militärischen Verbündeten der Vereinigten Staaten wie Deutschland und Japan sind nun ökonomische Konkurrenten. Die Länder der Dritten Welt sind politisch unabhängig geworden, und durch Rohstoffkartelle wie die OPEC sowie durch ihre eigene Industrialisierung, wie in Taiwan oder Brasilien, ist ihre Außenhandelsbilanz in vielen Fällen gegenüber den Vereinigten Staaten positiv. Diese dagegen sind eine Schuldernation geworden.

Ähnliches könnte man von der Sowjetunion sagen. Obwohl eher ein territoriales Imperium als eine Handelsmacht, hat auch sie einen Zustand der Entropie erreicht, was deutlich wird an ihren »Vietnams«: Afghanistan, Angola und Äthiopien –, sowie an der abnehmenden Gesundheit und Lebenserwartung ihrer Bevölkerung, an der Schwäche oder Autonomie kommunistischer Parteien im Westen, an der Ruhelosigkeit in Mitteleuropa und an ihrer ineffizienten Wirtschaft.

Die ideologische Dimension dieser Aufsplitterung ist die relative Begrenzung von frühen hegemonialen Weltbildern und das Auftauchen von beschränkteren Ideologien. Politischer Polyzentrismus hat zu ideologischer Polyphonie geführt. Diese ideologischen Diskurse sind oft unvereinbar. Ethnischer Partikularismus versus staatlicher Universalismus zum Beispiel stellt einen Widerspruch von Diskursen dar in Nationen, die so verschieden sind wie Indonesien und Kanada, die Sowjetunion und Spanien. Und es gibt ähnliche ideologische Konflikte *zwischen* verschiedenen Zivilisationen, wie zum Beispiel dem islamischen Fundamentalismus und der westlichen Aufklärung. Solche engen Weltbilder sind Sprachspielen ähnlich. »Und genauso wie man auf einen Schachzug sinnvollerweise nicht mit einem Dominosteinzug antworten kann, um dann mit einem Zug aus dem Scrabblespiel zu erwidern, so kann man entsprechend auch nicht erwarten, daß sich die verschiedenen ›Welten‹ zu einer Perspektive, einer Vision, einem System zusammenfügen.«¹

1 Ernst Gellner, *Relativism in the Social Sciences*, Cambridge 1985, S. 71

Um globale Katastrophen zu vermeiden wie Atomkrieg, Ungleichgewichte von Nahrungsmitteln und Bevölkerung oder Umwelttod, sind sinnvolle und praktikable Maßnahmen erforderlich. Derartige Maßnahmen sind jedoch nur *innerhalb* einer einzigen einheitlichen Konzeption von der Welt oder eines weltweiten Diskurses möglich. Z. B. kann man je nach Wahl ein vernünftiger Schach- oder Domino- oder Scrabblespieler sein. Aber man kann sich nicht sinnvoll verhalten, wenn man nicht weiß, welches Spiel man spielt, wenn einem die Regeln und Kriterien für den Erfolg unbekannt sind, wenn man kein gesichertes Weltbild mehr hat. Aber genau dies ist die post-moderne Situation. Wir suchen noch immer nach gemeinsamen Grundelementen, in der Hoffnung, den Relativismus zu überwinden und die Gemeinsamkeit aller Menschen aufzuzeigen. Aber gerade dieses Vorgehen, wie es in den vergleichenden Studien von Religion, Philosophie oder Geschichte verfolgt wird, deckt eine solche Variationsbreite und Relativität menschlicher Erfahrung auf, daß die eigene Prämisse von der einen, vom Menschen beherrschten und gestalteten Welt unterminiert wird. Heute mögen wir deshalb eine gemeinsame Menschheit sein, weil wir das gemeinsame Schicksal einer möglichen nuklearen Vernichtung teilen. Aber wir leben in sehr verschiedenen Welten. Die vormoderne Verschiedenartigkeit der Völker barg immerhin die Möglichkeit, daß eines von ihnen sich als stärker erweisen und so seine Welt den anderen aufdrängen würde. Und sobald die Welt im Ganzen als ein kohärenter Kosmos angesehen wurde, war es dann auch ohne große Gefahr möglich, innerhalb dessen qualitativ verschiedene Teilbereiche zu tolerieren, jedes mit seiner eigenen Seinsweise.¹

Das globale System ist instabil geworden, so daß es heute mit apokalyptischen Gefahren konfrontiert ist. Die Steigerungsraten der Produktion wachsen weltweit, doch die Weltbevölkerung nimmt ebenfalls zu und die Erwartungen der Menschen steigen sogar noch schneller. Das führt zu größerer Knappheit, zu schnellerer Erschöpfung von Ressourcen, die nicht wieder zu erneuern sind, zu verstärkter Konkurrenz und verstärkten Spannungen, sowie zu größerem Druck auf die Biosphäre, da Produktion, Verbrauch und Umwelt-

1 E. Gellner, op. cit., S. 75). Aber dieses Zentrum hat sich nicht behauptet, und heute ist die Situation genau umgekehrt. Mehr als je zuvor sind wir materiell aneinander gebunden, doch da uns eine von allen geteilte moralisch-politische Ordnung fehlt, begegnen sich unsere wetteifernden Welten mit gegenseitiger Intoleranz.

verschmutzung alles noch beschleunigen. Darüber hinaus führt die internationale kapitalistische Konkurrenz zwischen den Staaten zu Überproduktion und dann zu Stagnation, wie heute im Falle der Stahl- und Schiffsbauindustrien. Solche Zyklen – gekoppelt mit ungeheuren Ungleichheiten in der Verteilung der Weltressourcen und einer Verdoppelung der Weltbevölkerung alle 35 Jahre – verstärken noch den Druck auf das System.

Wenn wir zum Beispiel die Umwelt auf unserer Erde betrachten, so sehen wir ein trostloses Bild weit verbreiteter ökologischer Schäden, mit vergifteten Flüssen und mit Luft, die schwere Erkrankungen hervorruft. Das alles droht, die Kapazität der Biosphäre, Abfallprodukte noch aufzunehmen und zu verarbeiten, zu überschreiten. Die Hauptursachen von Krebs und Atmungsenerkrankungen sind heute umweltbedingt. Mehr noch, viele ökologisch lebensnotwendigen Ressourcen, wie das Amazonasbecken, dessen Wälder einen Großteil der verschmutzten Luft der Welt reinigen, sind nun gefährdet. Toxische chemische Abfälle und Atomkraftanlagen haben auch ungeheure Auswirkungen auf die Umwelt. Solche Entwicklungstendenzen zerstören – wenn sie anhalten – allmählich Nahrungsketten, von denen viele Arten – und letztlich auch die Menschen abhängen.¹ In früheren Jahrhunderten war das menschliche Leben noch viel mehr in die Ordnung der Natur eingebettet. Aber seit sich die industrielle Revolution über einen immer dichter bevölkerten Erdball auszubreiten begann, sind die Selbstreinigungsmechanismen der Natur überstrapaziert und ineffektiv geworden. Wenn sich unser Verhältnis zur Umwelt nicht drastisch verändert, dann könnten wir bald an dem Punkt der Verpestung angelangt sein, von dem aus es kein Zurück mehr gibt.

In den letzten drei Jahrhunderten wurde die Aufklärungsideologie des Fortschritts – abgesehen von »Romantikern« wie William Blake oder Pessimisten wie Thomas Malthus – vom ganzen Westen geteilt. Die Werke von John Locke, Adam Smith und anderen bürgerlichen Ideologen gehen alle davon aus, daß es immer ein Mehr gibt: mehr Land in den Kolonien, mehr Reichtum, der aus dem Boden und mehr Fische, die aus dem Meer geholt werden können. »Praktisch sind all die Philosophien, Werte und Institutionen, die für die moderne kapitalistische Gesellschaft typisch sind – die Legi-

1 Gerald O. Barney, *The Global 2000 Report of the President of the U.S.: Entering the 21st Century*, vol. 1, *The Summary Report*, 1980

timation des Eigennutzes, der Primat des Individuums und seiner unveräußerlichten Rechte, ökonomisches ›laissez-faire‹ und Demokratie wie wir sie kennen – üppige Früchte einer Ära scheinbar endloser Fülle.«¹ Keiner dieser Werte kann in der jetzigen Weise aufrechterhalten werden, wenn wir einmal – was unumgänglich ist – zu der historisch normalen Kondition des Mangels zurückkehren. Und die gewöhnliche Antwort auf solche Knappheiten war Konflikt. Kriege werden geführt, um Ressourcen zu kontrollieren, die Verteilung des Reichtums wird noch ungleicher, und die politische Unterdrückung wird verstärkt.

Diese Vision wurde natürlich von den Anarchisten und Nihilisten zurückgewiesen, genauso wie von den Sozio-Optimisten und den technologischen Optimisten. Die ersteren sprechen überhaupt keine endzeitlichen globalen Aspekte an und fangen stattdessen wieder einen »Endzeit-Diskurs« an, um dessen historische Allgemeingültigkeit oder seine ideologische Hegemonie zu zeigen. Auch wenn sie teilweise recht haben mögen, liefert uns solche Kritik doch kontemplativer Passivität aus – mitten in wahrhaft moralischen und politischen Krisen. Im Gegensatz dazu glauben die Sozio-Optimisten, daß verschiedene negative Rückkoppelungsmechanismen automatisch die Tendenzen zu immer mehr Bevölkerung, Konsum und Verschmutzung korrigieren werden. Die Ölverknappung zum Beispiel legt es ökonomisch einfach nahe, eine andere Energiequelle mit reichlicherem Vorrat (Kohle oder Schieferöl) als Ersatz zu finden – ein Prozeß, der nach Ansicht der Sozio-Optimisten unbegrenzt weiterlaufen kann. Technologische Optimisten glauben, daß es nicht schlimm sei, wenn uns ein immer weiter sich steigerndes Wachstum an Grenzen stoßen läßt, weil die Technik diese Grenzen auch gleichzeitig immer wieder erweitert. Die Technik machte aus Malthus einen Lügner, sagt man, und das gleiche Schicksal erwartet die Neo-Malthusianer.

Ophuls hat auf den Punkt hingewiesen², der in solchen Diskussionen meistens übersehen wird: daß es politisch unerheblich ist, wer recht hat, der Anarchist und Nihilist, der Neo-Malthusianer oder einer der beiden Arten von Optimisten. »Wenn die ›Endzeitler‹ recht haben, dann stoßen wir natürlich an die ... natürlichen Grenzen und fallen in die Hobbes'sche Welt des Kampfes aller gegen alle zurück,

1 William Ophuls, The Scarcity Society, in: Harper's Magazine, April 1974

2 W. Ophuls, op. cit., 1974

worauf dann – wie immer nach Anarchien – die Diktatur in der einen oder anderen Form folgt. Wenn andererseits die Optimisten mit ihrer Annahme recht haben, daß wir uns mit Wirtschaft und Technologie an ökologisch bedingte Verknappungen anpassen können, dann wird diese Anstrengung sogenannte ›Nebeneffekte‹ haben. Denn einer Kollision mit den natürlichen Grenzen kann nur vorgebeugt werden durch Veränderungen in Richtung auf eine Art von nicht expandierender Ökonomie – charakterisiert durch gewissenhaftes Haushalten mit den Ressourcen, durch extreme Wachsamkeit gegenüber der stets gegenwärtigen Gefahr einer Katastrophe – falls sich ein Zusammenbruch ereignen sollte – und daher auch durch strenges Kontrollieren des menschlichen Verhaltens. Das Problem der Knappheit bringt daher ein klassisches Dilemma mit sich. Es mag möglich sein, das Erreichen der natürlichen Grenzen zu vermeiden, aber nur durch die Anwendung radikaler und schwer erträglicher Maßnahmen, die sich paradoxerweise in ihren politischen und sozialen Implikationen wenig von dem unterscheiden, was von den ›Endzeitlern‹ für die Zukunft prophezeit wird.«

Während der letzten Jahrhunderte hat das weltweite kapitalistische System bemerkenswerte Spannkraft bewiesen im Aufschieben von solchen Krisen, im Absorbieren seiner Gegner und in anhaltendem Wachstum¹. Dennoch plagen – zusätzlich zu den ökologischen Verknappungen – weitere Widersprüche das System und bedrohen es mit dem Zusammenbruch. Einer von diesen ist ökonomischer Art. Seit den späten 50er Jahren haben zum Beispiel die schwerwiegenden Zahlungsbilanzdefizite der Vereinigten Staaten negative Auswirkungen gehabt auf Kredit, Handel und Entwicklung auf internationaler Ebene. Darüber hinaus verbreitete sich die Tendenz zur Inflation bei gleichzeitiger Stagnation weltweit und konnte durch die bisher angewandten Methoden nicht überwunden werden. Eine orthodoxe Methode zum Kampf gegen die Inflation ist es, die Nachfrage durch Deflationierung zu dämpfen – das heißt, weniger Geld in Umlauf zu halten. Eine solche Strategie tendiert jedoch dazu, auch die Investitionen zu vermindern und damit das ökonomische Wachstum zu verringern sowie die Arbeitslosigkeit zu erhöhen. Eine Alternative zu dieser Lösung ist die der Lohn- und Preiskontrollen. Jedoch auch mit nationalen Lohn- und Preiskontrollen wird

1 Samir Amin, *Toward a Structural Crisis of World Capitalism*, in: *Socialist Review* 5 (April) 1975, S. 9-44

den internationalen Einflüssen auf die Inflation noch nicht Rechnung getragen. Eine solche Unterlassung macht diese alternative Strategie aber auch ineffektiv¹.

Eine ähnliche Situation besteht für bestimmte Nationen hinsichtlich ihrer Probleme mit Defiziten in der Zahlungsbilanz, die durch die Inflation verursacht werden. In den Vereinigten Staaten zum Beispiel werden die amerikanischen Produkte dann, wenn die inländischen Preise wegen Inflation in die Höhe gehen, relativ teurer für ausländische Abnehmer, die folglich weniger davon kaufen; das führt zu einer Abnahme amerikanischer Einnahmen im Außenhandel. Die orthodoxe ökonomische Lösung dieses Problems besteht in einer Abwertung der Währung, so daß, obwohl U.S.-Waren nun teurer sind, der Dollar, mit dem sie gekauft werden, billiger wird und dadurch Außenhandel und Zahlungsbilanz stabilisiert werden. Aber diese orthodoxe Lösung wirkt nicht immer. Tatsächlich kann sie sogar eine noch stärkere Inflation nach sich ziehen.

Eine grundlegende Schwierigkeit all dieser Lösungen ist es, das einzelne Wirtschaftssystem als Gegenstand von Analysen und Maßnahmen zu nehmen, statt die einzelnen Ökonomien im Kontext des globalen kapitalistischen Systems zu sehen. Aber sogar wenn man eine solche globale Perspektive anwendet, wird man schnell den Mangel an internationalen, institutionellen Strukturen entdecken, durch die die einzelnen Nationalökonomien koordiniert werden könnten. Darüber hinaus besteht ein Mangel an interkulturellen symbolischen Strukturen, durch welche eine solche Koordination legitimiert werden könnte. Das Fehlen *irgendeiner* Form von internationalem Management erhöht sogar die Möglichkeit zukünftiger ökonomischer, politischer und militärischer Kriegsführung in einer Welt wachsender Verknappungen an Nahrung, Energien und anderen grundlegenden Ressourcen.

Wie können solche Strukturen der Koordination und Legitimation aufgebaut werden? Wie könnte wirklich eine erdumspannende »Welt« zustande kommen? Es scheint drei Möglichkeiten zu geben:

- *Eine* starke Macht könnte das System mit oder ohne Einwilligung der Mehrheit der anderen Mitglieder koordinieren. (Die Vereinig-

¹ Fred Block, *Contradictions of Capitalism as a World System*, in: *The Insurgent Sociologist* 5, 11, 1975, S. 3-21

ten Staaten übernahmen diese Rolle in dem Jahrzehnt nach dem Zweiten Weltkrieg).

- Supranationale Institutionen könnten die Oberhoheit über die Wirtschaft bestimmter Nationen übernehmen.
- Ein partnerschaftlicher Verband der wichtigsten Nationen könnte die Weltwirtschaft koordinieren.

Jedes dieser drei Szenarien hat seine Schwierigkeiten, die um ein Mehrfaches vervielfältigt werden können, wenn wir neben der ökonomischen Koordination die Umweltschädigung, Kriegsführung und andere Themen einbeziehen. Eine dieser Schwierigkeiten ist die, daß das globale System ungeheuer ungleich in der Verteilung von Ressourcen bleibt – nicht nur natürlicher Ressourcen wie landwirtschaftlich nutzbares Land oder Öl, sondern auch gesellschaftlicher Ressourcen. Viele Länder der nördlichen Hemisphäre haben hoch entwickeltes Industrien, fortschrittliche Technologien, große Reserven an qualifizierten Arbeitskräften, stabile politische Ordnungen und fortschrittliche Transport- und Kommunikationssysteme. Woran es ihnen tendenziell mangelt, das sind genügende Rohstoffe für ihre ausgedehnten Industrien. Im Gegensatz dazu mangelt es den weniger entwickelten Ländern der südlichen Halbkugel praktisch an all diesen Mitteln zu ökonomischer und politischer Macht, obwohl sie ungeheure Reserven an billigen, nicht qualifizierten Arbeitskräften und ausgedehnte Rohstoffvorkommen haben. Die Rohstoffe werden an die industrialisierten Nationen verkauft im Austausch gegen Kapital, Technologie und Fertigprodukten. Da aber die entwickelten Volkswirtschaften mächtiger sind und auf geschickte Weise gefügige Regierungen in den ärmeren Nationen eingerichtet haben, befinden sich die nördlichen Länder in einer viel stärkeren Handelsposition und können daher die Handelsbedingungen weitgehend nach eigenem Belieben diktieren. Dies, so sagen die unterentwickelten Länder, macht es armen Nationen schwer oder unmöglich, im Entwicklungsprozeß aufzuholen. Obwohl arme Länder – für sich gesehen – durchaus Fortschritte erzielen mögen, haben sich ihre Positionen im Verhältnis zu den reichen Nationen jedoch generell noch verschlechtert. Dies führt innerhalb des weltweiten Systems zu weiteren Ressentiments und manchmal auch zu Gewalt.

Seit etwa 1970 haben die wenig entwickelten Länder ihre Unzufriedenheit mit dem globalen System und mit ihrer Rolle innerhalb dieses Systems geäußert. Die unterentwickelten Länder haben eine

alternative ökonomische Ordnung vorgeschlagen, die ihrer Meinung nach augenblicklich Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten beheben und dadurch weltweite Spannungen abbauen würden, die schließlich zum Dritten Weltkrieg führen könnten. Der Übergang zu einer solchen Ordnung ist jedoch unwahrscheinlich, weil die Ansichten der reichen Nationen der nördlichen Hemisphäre im Hinblick auf Charakter und Berechtigung des globalen Systems sich von denen der armen Länder der südlichen Hemisphäre ganz wesentlich unterscheiden. So sind Nord und Süd schicksalhaft innerhalb einer einzigen weltweiten Ordnung miteinander verbunden. Doch sie leben in sehr verschiedenen Welten¹.

Wie müssten Wertvorstellungen, kognitive und sittliche Ordnungen aussehen, die über diese Differenzen hinausreichen und uns helfen könnten, Verknappungen, Ungleichheiten und die dadurch entstehenden nuklearen Gefahren zu bewältigen? Welche »Welt« könnte menschliches Überleben sichern und zugleich menschliche Würde erhalten? Ein an historischen und auch an gegenwärtigen Maßstäben gemessener Wohlstand ist auch ohne den verschwenderischen Umgang mit den Ressourcen möglich und ohne das besitzergreifende Konkurrenzdenken, die moderne Zivilisation kennzeichnen. Die Wahl eines einfacheren Lebens, eines Lebens in mehr Harmonie mit anderen Menschen und mit der Natur, wird von den Weisen vieler Kulturen schon seit Jahrtausenden verfochten. Heute ist eine solche Perspektive zu einem Imperativ geworden. Auf diesem Hintergrund gesehen, ist nicht der materielle oder technologische, auch nicht der institutionelle Mangel am bedrohlichsten, sondern der Mangel an Werten, an gemeinsamen Symbolen, die die Grenzen dessen erweitern, was die verschiedenen Völker der Erde als »menschlich« betrachten, und die so eine Legitimation für Altruismus und Opferbereitschaft liefern könnten, die für *jedes* nicht-totalitäre Szenario unerlässlich sind, wenn es sich mit unseren weltweiten Problemen auseinandersetzt.

In der Vergangenheit hat es solche Wandlungen von Welten gegeben. Zum Beispiel lieferte das Christentum mit seinem Übergang von der Brüderlichkeit innerhalb des Stammes zum universalen Anderssein des einzelnen ein weitergefaßtes Menschenbild für das ausgedehnte Römische Reich, so wie die moderne Idee des Bürger-

1 Sartaj Aziz, *The New International Order: Search for Common Ground*, in: *International Development Review* 1, 1978, S. 6-15

rechts die Grenzen menschlichen Erbarmens über den Feudalstaat hinaus in den aufkommenden Nationalstaat erweiterte¹. Das Ideal des Mitleidens mit allen empfindenen Lebewesen im Buddhismus, die Sorge um die Harmonie des Menschen mit der Natur, wie sie in allen Urgesellschaften so augenscheinlich ist, und das fast vergessene Ideal des Dienens im Christentum, sie alle weisen uns in Richtung auf eine wahre Ethik des menschlichen Überlebens in Würde. »In der Natur gibt es keinen wirklichen Mangel. Unsere Vielzahl und vor allem unsere Wünsche übersteigen nur die Freigebigkeit der Natur. Wir werden genau in dem Maße reich, mit dem wir Gewalttätigkeit, Habsucht und Hochmut aus unserem Leben verbannen. Wie Tausende von Jahren in der Geschichte zeigen, ist dies nicht gerade etwas, was von der Menschheit leicht begriffen wird, und wir scheinen auch jetzt noch nicht mehr bereit zu sein, das einfache, tugendsame Leben zu wählen als wir es in der Vergangenheit waren.«² Dennoch sind wir gezwungen, eine solche Welt zu schaffen, wenn wir die globale Apokalypse vermeiden wollen.

Vielleicht liefert die soziale Aufsplitterung, wie sie dem Prozeß der Modernität inhärent ist, den fruchtbaren Boden für neue zivilisatorische Synthesen. Wie Manfred Stanley sagt: »Anfangs sind Menschen nur der Widerschein ihrer sozialen Gruppenzugehörigkeit, und sie werden erst dann zu selbständig moralisch Handelnden, wenn sie sich der widerstreitenden Ansprüche in bezug auf ihre Loyalitäten bewußt werden. So sind es weder körperlose Seelen, noch nicht-soziale, rein biologische Wesen, die die Fakten, Philosophien und Phrasen produzieren, die die soziale Welt ausmachen. Diese werden vielmehr von gesellschaftlichen Wesen erzeugt: von solchen, die Institutionen aufbauen, Arbeitern in den Weingärten, Intellektuellen, Wissenschaftlern, Publizisten, Journalisten, Dissidenten und Revolutionären – das heißt von Menschen, die alle ihre eigene Identität haben und behalten, gewinnen oder verlieren können.«³

Kulturen sind sittliche Welten. Wenn man die Grundzüge einer

1 Benjamin Nelson, *The Idea of Using. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Chicago 1969

2 W. Ophuls, op. cit. 1974

3 Manfred Stanley, *Can American Pluralism Tolerate Civic Education? An Examination of the Statics of Civic Rhetoric in America*, in: Paper präsentiert auf der Conference on Case Studies in the Rhetoric of the Human Sciences, Temple University, Philadelphia (April) 1986, S. 12

kulturellen Tradition (die Art ihrer »moralischen Wahrheit«) erkennen will, muß man fragen, welche praktischen Lebensbedingungen für dieses Weltbild existieren müßten, damit Gedanke und Erfahrung sich kohärent zusammenfügen können. Wie sehen die Anpassungen und Veränderungen von Individuen und Gesellschaften aus, die für eine zivilisationsübergreifende Welt notwendig sind? Welche Art von Welt würde die Frage nach Überleben *und* Würde in unserem Zeitalter der Verknappung und der gegenseitigen Abhängigkeit am besten erhellen und voranbringen? Die Erforschung solcher Fragen kann uns Aufschluß geben über die Möglichkeiten von Pluralismus sowohl innerhalb von als auch zwischen den Völkern, Nationen und Zivilisationen und über deren Wege, die von verschiedenartigen frühen Gemeinschaftsformen aus zu *einer* Welt führen könnten.

Literaturhinweise

- Phillipe Aries, *Centuries of Childhood. A Social History of Family Life*, New York (Vantage Books) 1970
- Samir Amin, *Toward a Structural Crisis of World Capitalism*, in: *Socialist Review* 5 (April) 1975, S. 9-44
- Sartaj Aziz, *The New International Order: Search for Common Ground*, in: *International Development Review* 1, 1978, S. 6-15
- Barney, Gerald O.: *The Global 2000 Report of the President of the U. S.: Entering the 21st Century. Volume I, The Summary Report*, Pergamon Press, 1980
- Fred Block, *Contradictions of Capitalism as a World System*, in: *The Insurgent Sociologist* 5, 11 (Winter) 1975, S. 3-21
- Thomas Carlyle, *Works of Thomas Carlyle*, 30 vols, H. D. Trail (ed.) New York 1896
- A. de Morgan, *Formal Logic: Or, the Calculus of Inference, Necessary and Probable*, London (Taylor and Walton) 1847
- Durkheim, Emile: *The Elementary Forms of Religious Life*, New York (Free Press) 1965
- Friedrich Engels, *The Origins of The Family, Private Property, and The State*, in: *Selected Works by Karl Marx and Friedrich Engels*, Moskau (Progress Publishers) 1884-1970
- Ernest Gellner, *Relativism in the Social Sciences*, Cambridge (Cambridge University Press) 1985
- Nadja Mandelstam, *Hope Against Hope. A Memoir*, New York (Atheneum) 1970
- Richard McKeon, *The Individual in East and West: Review and Synthesis*, in: Charles A. Moore (ed.), *The Status of the Individual in East and West*, Honolulu (University of Hawaii Press) 1968, S. 535-546
- Benjamin Nelson, *The Idea of Using. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Chicago (University of Chicago Press) 1969
- William Ophuls, *The Scarcity Society*, in: *Harper's Magazine* (April) 1974

- Richard Sennett, *The Fall of Public Man. On the Social Psychology of Capitalism*, New York (Vintage) 1976
- Manfred Stanley, *Can American Pluralism Tolerate Civic Education? An Examination of the Statics of Civic Rhetoric in America*, in: Paper präsentiert auf der Conference on Case Studies in the Rhetoric of the Human Sciences, Temple University, Philadelphia (April) 1986
- Ders., *The Technological Conscience. Survival and Dignity in an Age of Expertise*, New York (Free Press) 1978
- Tracy B. Strong, *Dramaturgical Discourse and Political Enactments. Toward an Artistic Foundation for Political Space*, in: Richard Harvey Brown and Stanford M. Lyman (eds.), *Structure, Consciousness, and History*, London / New York 1978, S. 237-260
- Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, 2 vols., Paris (Maspero) 1967
- Michael Walzer, *On the Role of Symbolism in Political Thought*, in: *Political Science Quarterly* 82, 2, 1967, S. 191-204
- Ders., *The Revolution of the Saints*, Cambridge (Harvard University Press) 1965
- Sheldon Wolin, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Boston (Little Brown) 1960
- Eli Zaretsky, *Capitalism, the Family and Personal Life*, New York (Harper and Row) 1976

Gunter Gebauer

**Der Ort von Anfang und Ende
Über Höhlen und ihre Symbolsysteme**

Die ersten erhaltenen künstlerischen Darstellungen der Menschheit entstehen aus den Rhythmen der Hände, aus gleichförmigen Bewegungen, die aus Steinen Werkzeuge schlagen.¹ Tastend werden erste Formen gefunden, ergriffen, dann mit zunehmender Sicherheit ausgeführt und als Darstellungskonventionen einer begrenzten Reihe von Abbildern über weit voneinander entfernte Gebiete Europas verbreitet. Die paläolithische Kunst hat ihren Höhepunkt in großen Bildensembles von zunehmend reicher und prächtiger dekorierten Höhlen und erlischt, vermutlich nach einem Klimawechsel – einer beträchtlichen Erwärmung der Erde –, in der Periode der Sesshaftwerdung. Die menschliche Kultur wird nunmehr ihren Ausgang nehmen: sie wird Ackerbau, Viehzucht, Techniken, Schrift und Gesellschaftsorganisationen einführen. Die Höhlenkunst erscheint im Vergleich dazu als eine vergessene Periode, verschollen, ohne Einfluß auf die spätere Entwicklung. Im Unterschied zu dieser landläufigen Deutung soll hier die Auffassung vertreten werden, daß das Ende der paläolithischen Kunst eine tiefe Lücke im Gedächtnis der Menschheit hinterlassen hat.

Eine immense Zeit lang sind die prähistorischen Menschen mit der Ausformung ihres Symbolsystems beschäftigt. Die paläolithische

¹ Diese Behauptung wird im Werk von Leroi-Gourhan erhoben und zu belegen versucht; bei meinen Ausführungen habe ich mich insbesondere gestützt auf: A. Leroi-Gourhan, *Préhistoire de l'art occidental*, Paris 1971; ders., *Die Religionen der Vorgeschichte*, Frankfurt/Main 1981 (frz.: 1964); ders., *Le fil du temps. Ethnologie et préhistoire*, Paris 1983 – Die Kennzeichnung von Artefakten als »künstlerische Darstellung« geschieht zwar aus heutiger Sicht: sie bezieht sich auf die Merkmale des Gestalterischen und des offenkundigen Selbstzwecks, die die frühen ornamentalen Formen auch in ihrer Entstehungszeit besessen haben.

Zeit dauert von 30.000 bis 8.000 – Zeit genug, ihre Spuren in das menschliche Erbe zu versenken. Fast vom Anfang an, vom Aurignacien, dem Stil II an, besitzt sie ihren Formen- und Inhaltsbestand. Die Höhlenkunst ist die erste Formulierung einer menschlichen Formensprache, ihre Anfänge sind Fundierung *aller* Symbolsysteme und intellektuellen Konstruktionen (das Gehirn des homo sapiens zu jener Zeit ist im Prinzip dem unsrigen vergleichbar). Sie entsteht aus dem Sehen und Greifen; wir können also erwarten, daß die Symbolik ganz unmittelbar an den Blick und an das Tasten gebunden ist und daß sie die affektiven Eigenschaften des Sehens und Fühlens mit erfaßt. Das Erlöschen der paläolithischen Kultur ist das Ende der ersten Welt des Menschen, ein irreversibler Verlust. Dies bedeutet, daß den Menschen die Anfänge ihrer symbolischen Fertigkeiten entgehen, die sich in ihre Handlungsweisen eingeschrieben haben und dort, egal wie die Folgekulturen aussehen, bis heute rudimentär vorhanden sind.¹ Die Sesshaftwerdung bedeutet einen Vorwärtsschub, aber auch einen Bruch in der Entwicklung der Menschheit, die zu einer nicht überwindbaren Amnesie der Ursprünge führt und ein nicht beherrschtes Sehnsuchtsmaterial zurückläßt.²

Die ersten bildlichen Formen entstehen in einem Freiraum, der durch selbstablaufende Rhythmen geschaffen wird: gleichförmige Bewegungen der Hand, gleichmäßig ausgeführt, von den Augen kontrolliert. Die Rhythmen hinterlassen Abdrücke in steinernen Werkzeugen. Die Finger der Hände werden frei, sie werden über die Oberflächen von Ton und Stein geführt und setzen die Rhythmen fort.³ Sie hinterlassen in den Flächen Spuren, die sich zu Umrisszeichnungen verfestigen und als *solche* wahrgenommen werden. Die

1 Diese Aussage – beileibe keine Mystifizierung – wird durch die Tatsache gestützt, daß die gegenwärtigen Menschen in den graphischen und plastischen Artefakten der Steinzeit symbolische Darstellungsformen erkennen können. Damit ist freilich nicht gesagt, daß unsere Deutungen heute in irgendeiner Weise den Sinn, den die damaligen Menschen diesen gegeben haben, erfassen können.

2 Cf. Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/Main 1970

3 Die Freisetzung des Handgebrauchs zu schöpferischer symbolischer Tätigkeit ist in Leroi-Gourhans Theorie der Ausgangspunkt der Entwicklung der menschlichen Sprache; cf. A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, 1. Bd.: *Technique et langage*. 2. Bd.: *La mémoire et les rythmes*, Paris 1964 u. 1965; dt.: *Hand und Wort*, Frankfurt/Main 1980. Dieser Gedanke wird aufgenommen und mit Überlegungen Wittgensteins zu Sprachgebrauch und Gewißheit verknüpft in: Verf., *Hand und Gewißheit*, in: D. Kamper / Ch. Wulf, *Das Schwinden der Sinne*, Frankfurt/Main 1984, S. 234-260

Hand erzeugt Formen, die abhängig vom Zufall des Materials, des Ritzens, des Kratzens und des Schlagens sind, aber andererseits auch auf eine genau bestimmte Funktion des hergestellten Werkzeugs, die im Handwerk und im Töten liegt, hinzielen.

Die Muskeln der schlagenden Hand, der Blick, der die entstehenden Formen kontrolliert, und das Gehör, das die Bewegungstakte vernimmt, sind miteinander koordiniert und gehen in einen »sozialisierenden« Rhythmus ein, der die Gruppe der arbeitenden Menschen vereinigt. Die gestaltende Tätigkeit der freigesetzten Hand erweitert die Koordination von Sehen und Greifen um eine sprachliche Dimension: die imaginativen Schöpfungen, die in ihrem Spiel entstehen, sprechen noch nicht für sich – zu ihrer Identifikation müssen Wörter zu Hilfe genommen werden. Die Ausdrucksfähigkeit der verbalen Sprache, die zu diesem Zeitpunkt bereits vorhanden ist, wird in bildliche Repräsentationen »übersetzt«. Die neu entstehende Sprache der Höhlenbilder ist von Anfang an stark konventionalisiert und bleibt es bis zu ihrem Ende. Die bildlichen Darstellungen konzentrieren sich auf einen Formen- und Inhaltskanon, der umfangsmäßig schmal bleibt. Von freien Bildgestaltungen sind sie weit entfernt. Ihre enge Bindung an die verbale Sprache läßt sie eher als schriftanaloge Graphismen ansehen, als *Ideographien*, die aber die bildlichen Möglichkeiten des zweidimensionalen Symbolsystems ausnutzen und die beschränkten syntaktischen Mittel der verbalen Sprache in die ungleich reicheren Möglichkeiten der bildlichen Syntax ausweiten: sie richten sich auf den *sinnlichen* Ausdruck körperlicher Eigenschaften von dargestellten Individuen; sie modellieren idealisierende Bilder von typischen Körpermerkmalen in sinnlichem Material, durch Seh- und Tastsinn aufgenommen.¹ Die Erfahrungsinhalte der Hand-Auge-Koordination, einer der großen Errungenschaften des homo sapiens gegenüber allen seinen Vorläufern,² exteriorisieren sich in den Bildobjekten der paläolithischen Kunst. Die zunehmende Exteriorisierung von Funktionen, die ursprünglich dem Körper angehören, ist für Leroi-Gourhan eines der

1 Dies gilt in stärkerem Maß für die plastische Darstellung von Tieren und Menschen.

2 Im Zusammenspiel von Hand und Auge erkennt A. Gehlen eine wesentliche Voraussetzung der Sprachentstehung; vgl. das eindrucksvolle Kapitel in: A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden 1978. Gehlens eigene Arbeiten zur prähistorischen Kunst, insbesondere in »Urmensch und Spätkultur«, übernehme ich nicht.

Grundgesetze der menschlichen Entwicklung.¹ Die wesentliche Bedeutung der Höhlenkunst für die Entwicklung der Menschheit scheint mir weniger in der formalen Meisterschaft, Eleganz und Eloquenz, die sie auch erst in späteren Stilepochen gewinnt, als in der neuen Stufe zu liegen, die mit dieser Exteriorisierung erreicht wird: Das langsame Hervorwachsen des reflexiven Denkens gewinnt – nach der Herausbildung der verbalen Sprache – mit der bildlichen Repräsentation eine neue Dimension. Körperliche Rhythmen erzeugen im Spiel der Hände eine symbolische Welt mit Eigenschaften, die über die Welt der verbalen Sprache hinausgehen – eine Welt von Bild-Imaginationen, die aber gleichzeitig an Übereinkünfte innerhalb der existierenden Gemeinschaften gebunden bleibt.² Die frühen *verbalen* Symbole dienen der Beherrschung der *äußeren* Umgebung, die *Bilder wirken auf die Menschen selbst und die Beziehungen*, die sie untereinander einrichten. Sie bestimmen das Bild der Menschen von sich selbst und ihrer Gemeinschaft. Die Höhlenkunst bringt eine Entwicklung, die von der verbalen Sprache begonnen worden ist, weiter voran: die Integration des Menschen in einen konkreten Raum, entstanden vermutlich aus der Suche nach Sicherheit und nach einem weitgehend homogenen Weltbild, das die paläolithischen Menschen miteinander teilen. Seine Ursprünge mag dieses Streben in genetisch bedingtem Verhalten tierischer Lebewesen haben, im Rückzug, in der Suche nach dem Nest und dem Bau in der Erde. Aber symbolisch transponiert, entsteht etwas ganz anderes: ein Raum in der Erde mit Merkmalen des Heiligen³ und ein Medium des Ausdrucks der Menschen von sich selbst. Die Tatsache, daß es diese »Idealschrift« seit dem Aurignacien gibt und daß sie zur Beschreibung des Menschen verwendet wird, ist wichtiger als die Entwicklung ihrer 'Rhetorik'. Daher ist es möglich, daß sie von Anfang an höchstes Niveau des symbolischen Ausdrucks besitzt, wie Leroi-Gourhan feststellt. Was in der weiteren Entwicklung fortschreitet, ist ein Zunehmen der Konventionen von Formen und Bewegungen und ein Streben nach Ähnlichkeit mit dem Vorbild.

1 Cf. A. Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole*

2 Diese Vermutung und die folgenden Gedanken sind eigene Überlegungen, die aus den von mir verwendeten Arbeiten zur steinzeitlichen Kunst – auf spekulative Weise, um die man bei einer Materie freilich nicht umhin kommt – gewonnen werden können.

3 Dies versucht Leroi-Gourhan nachzuweisen, cf. insbesondere »Die Religionen der Vorgeschichte«

Der Kraft und Bedeutung der Welterzeugung mit Hilfe der bildlichen Darstellung fügt der immer stärker werdende Realismus nichts Neues hinzu.

Das Freiwerden der Hände von der Arbeit, dadurch daß sie sich dem Rhythmus der Bewegungen überlassen, die dann nur noch durch die Sprache gebunden werden, kann als eine Art Spiel betrachtet werden. Es ist ein Spiel mit geringstem Regelaufwand, in das nur die körperliche Regelmäßigkeit und die Deutungskonventionen der Sprache eingehen – ein spielerischer Fließzustand der Menschen, die in eine Gemeinschaft ökonomischer, technischer und sexueller Beziehungen eingewoben sind. Ganz allmählich gewinnt das Fließen der Handbewegungen¹ Umrißkonturen von Gegenständen, wie die Schriftzeichen eines Textes. Aus dem Spielen der Hände wird ein Spiel der Sprache, Wortgestalten eines Textes. In Berührungen, im Fühlen der anderen Körper, im Feinkontakt zwischen den eigenen Fingern und den Mikrozonon des fremden Körpers, seines Haares und seiner Haut, wird die menschliche Affektivität dem anderen gegenüber geweckt.² Auch das Einritzen und Gravieren menschlicher Formen in widerstrebende harte Materialien verrät affektive Beziehungen zum Dargestellten. Der Fluß des Spiels führt, anstatt daß er uns Belanglosigkeiten mitteilt, zu wesentlichen, fundamentalen Haltungen der Gemeinschaft, in der er entwickelt wird. Er ist in diesem Sinn ein »*deep play*«³: Eine Gemeinschaft riskiert sich in ihm, insofern sie darin etwas entwickelt, worum es ihr geht – in diesem Spiel deutet und akzeptiert der paläolithische Mensch seinen physischen Aspekt; es enthält dessen Sichtweise von sich selbst und von den anderen: die Bedeutung des Menschen wird an das Spiel mit gefundenen ideographischen Formen gebunden. Diese Dimension gibt der Höhlenkunst ihren Glanz, ihre Großartigkeit und ihren Reichtum.

Die in frühesten Stadien repräsentierten Gegenstände – die menschlichen Geschlechtsorgane – enthalten die Merkmale von Spiel, Ernst und Affektivität: kreisförmige, in Stein gravierte Vulven

1 Die ersten künstlerischen Darstellungen sind linienförmige, rhythmisch gestaltete Einritzungen auf tragbaren Gegenständen (nach Leroi-Gourhan, *Préhistoire de l'art occidental*).

2 E. Canetti, *Masse und Macht*, Bd. 1, München ²1976; hierin die Abschnitte »Ergreifen und Einverleiben« und »Die Hand«

3 Cf. Cl. Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt/Main 1983

und einfache Strichpaare als Zeichen für das männliche Geschlecht. Das Ursprungsspiel erzeugt eine Geschlechtswelt. Aber weder ist es eine einfache Fortsetzung des Sexualtriebs in bildlichen Repräsentationen, noch besteht es in einer Konfrontation der Geschlechter. Die Symbolik distanziert die Natur. Die Sexualorgane werden abstrakt stilisiert dargestellt. Sie durchlaufen eine Evolution künstlerischer Formen.¹ Dabei bleiben sie idealisierende Zeichen; es wird kein Hinweis auf sexuelle Aktivität gegeben: sie sind affektiv geprägte Abbilder und klassifikatorische Zeichen; sie werden in Kombination mit und in Analogie zu anderen Zeichen verwendet. Tatsächlich treten sie selten allein auf, sondern fast ausschließlich in Verbindung mit anderen Zeichen, vor allem als Kombination von männlichen und weiblichen. So kommt eine reine Opposition von beiden Symbolarten nicht zustande; sie sind vielmehr *zusammenkomponiert*. Dieser Umstand zeigt, nach Leroi-Gourhan, deutlich eine Komplementarität beider Symbolarten an. Das gleiche gilt auch für die in den nächsten Entwicklungsstadien auftretenden Tierabbildungen: Im Tier scheint sich der Mensch selbst darzustellen – es gibt offenbar eine Brücke zwischen beiden; in gewisser Hinsicht erkennt sich der Mensch im Tier wieder. Aber er wählt von den Tieren die Spezies und die Merkmale aus, die ihn selbst charakterisieren, und stellt diese mit Hilfe eines entwickelten Formenkanons dar. Die Gemeinsamkeit mit den Tieren ist also keine naturhafte, sondern eine symbolische Transposition auf der Basis von künstlichen und künstlerischen Analogien. Sie ist ebenso Annäherung wie Verfremdung. Das Unterscheidende wird so angeordnet, daß es ein Gemeinsames ergibt. Eine solche Komposition übersteigt das Wirkliche. Die Unterschiede zwischen den Geschlechtern werden ebenso idealisierend wie affektiv auf der Ebene des rein Körperlichen hervorgehoben; sie werden mit Hilfe tierischer Analogien noch akzentuiert. Aber die kontextuelle Verwendung dieser Symbole tendiert dazu, auf ihre Komplementarität hinzuweisen.²

Es entsteht so ein Symbolsystem, das einerseits artikuliert ist, andererseits aber das Gegenteil davon: analog,³ d.h. mit fließenden Übergängen, die keine Grenzziehungen erlauben. Die Vulva sym-

1 Vgl. Leroi-Gourhan, *Préhistoire de l'art occidental*, S. 106

2 Diese Darstellung folgt Leroi-Gourhan, *Die Religionen der Vorgeschichte*

3 Das hier verwendete Gegensatzpaar von »artikuliert« und »analog« wird definiert von N. Goodman, *Sprachen der Kunst*, Frankfurt/Main 1973. Statt »artikuliert« kann man in diesem Kontext auch »digital« sagen.

bolisiert also nicht »die Frau« im Gegensatz zu »dem Mann«, sondern sie hebt an der Frau das Geschlecht hervor und stellt es in einen Zusammenhang mit anderen Merkmalen, die anhand von Tierserien entwickelt werden. Über alle Unterschiede hinweg werden die weiblichen mit männlichen Symbolen nach bestimmten Schemata, deren Sinn unklar bleibt, kombiniert.

Die erwähnten Eigenarten sind die »Prinzipien« des ersten menschlichen Symbolsystems. Nur teilweise und höchst unvollständig lassen sich diese logisch darstellen. Oppositionen sind auszumachen; sie sind aber nicht vollständig, das bildlich ausgedrückte Denken ist verschlungener. »Die Phänomene vervollständigen sich in der Opposition« (Leroi-Gourhan). Die Gegensätze sind alternierende: Tag–Nacht, warm–kalt, Mann–Frau. Es gibt Gruppenbildungen, Äquivalenzen und komplementäre Paare, in einem nicht-ausschließlichen, assoziativen Sinn. Die Farben scheinen einen bestimmten Sinn zu besitzen, das Schwarz, das Rot, das Ocker. Auch hier findet man Verteilungen, die sich nicht in Form von Gegensatzpaaren fassen lassen.

Das wichtigste Ausdrucksmittel der Höhlenkunst scheint mir die metaphorische Beziehung zu sein. Die Metaphern der steinzeitlichen Darstellung suchen Merkmale in der Natur auf und beziehen sich auf Menschliches, auf einzelnes und auf die Gruppe. Neben den Tieren dient als Metaphern-Reservoir die Erde: Die Höhle selbst, die die Symbole enthält und aufbewahrt, ist Metapher der organisierten Welt, die in ihr dargestellt wird. Sie ist – wie andere Metaphern – Idealisierung und Vertiefung: der Schutz, das stille Dunkel, die gleichbleibenden ökologischen Verhältnisse, die Wölbungen, die Spalten und Gänge; sie ist perfektes Inneres, gegen das äußere Chaos gerichtet. Das Innere der Erde ist eine idealisierte Welt, auf die alle symbolischen Repräsentationen des paläolithischen Menschen zielen. Die Höhle ist Natur mit ihren Zufälligkeiten, aber *gewählte* Natur, deren geologischen – kontingenten – Formen durch symbolische Überhöhung und Interpretation, in Nischen, Gängen, Wänden, eine ideale Gestalt gegeben wurde. In der Erde gibt sich die Gemeinschaft eine niedergelegte, in Zeichen kodierte Ordnung; sie ist mehr als eine Utopie. Sie ist zugleich Ausdruck der empirischen Menschen. Die erkennt man daran, daß *diese* – nichts anderes – den ›Maßstab‹ dieser Ordnung abgeben.

Auf welche Weise der Mensch in die Höhlenwelt eingeht, wird noch zu zeigen sein. Ein anderer Gedanke vorweg: Die Menschheit

distanziert sich in den paläolithischen Darstellungen von der Animalität dadurch, daß sie die Tiere gleichsam in Masken verwandelt. Was sie auf diesem Weg gerade aber nicht erreicht, ist der Zugang zur Abbildung des menschlichen Gesichts: sie verbirgt dieses hinter den Tiermasken oder sie teilt sich noch kein Gesicht zu – in jedem Fall hat sie das Gesicht noch nicht freigelegt oder freigegeben. Die bildlichen Beziehungen innerhalb der Gruppe gehen noch nicht über die Ausdrucksfähigkeit des Antlitzes.

Die paläolithische Kunst ordnet die Beziehungen zwischen den Angehörigen einer Gemeinschaft über die Geschlechtsmerkmale, die körperlichen Eigenschaften, die an Tieren metaphorisch bezeichnet werden, und über ein drittes, von dem gleich die Rede sein wird, die Hände. Der Körper ist das Fundament der paläolithischen Ideographie. Von ihm gehen alle Symbolisierungsvorgänge aus. Er ist selbst da, wo er scheinbar nur Abdrücke hinterläßt, in ein Symbol transponiert worden. Aber nur in ganz seltenen Fällen wird der menschliche Körper dargestellt; die überwältigende Mehrheit sind Tierbilder und Symbolisationen von Körperteilen. Eine bedeutende Ausnahme ist die Höhle von Gargas; hier haben prähistorische Menschen ihre Hände an unterirdischen Wänden abgebildet, in der exaktesten Weise, die möglich ist¹: in Abbildungen der wirklichen Hände, die gegen den Fels gehalten und mit Farbe ummalt oder umsprüht wurden. In unregelmäßigen Farbfeldern befinden sich sogenannte »negative Hände«, also Formen, die von der Hand abgedeckt und nicht eingefärbt wurden, an den Höhlenwänden.² Die Werkzeuge, die den Zugang zur Ideographie gebahnt haben, die »schreibenden« Hände werden selbst »geschrieben«; sie sind Hände in Selbstreflexion. In den Höhlen sind bestimmte Orte für sie vorgesehen: die Eingangsbereiche, Durchgänge und vor allem Nischen, manchmal in Kombination mit anderen Zeichen. Die Höhle von Gargas enthält viele Kompositionen von Händen, insgesamt 64; sie bildet eine künstlerisch arrangierte Welt der Hände. Die Kombinationen der Hände lassen erkennen, daß sie die gleichen quantitativen Variationen aufweisen wie die Tierfiguren in den klassischen Höhlen.³

1 Meine Arbeit folgt der Darstellung von Leroi-Gourhan, *Le fil du temps*; darin: »Les mains des Gargas. Essai pour une étude d'ensemble«, S. 222-240

2 Es gibt in Gargas noch eine zweite, aber sehr seltene Technik der Handabbildung, nämlich den direkten Abdruck im Ton, der sich im Inneren einer Nische befindet.

3 Leroi-Gourhan, *Die Religionen der Vorgeschichte*, S. 116

Die Handabbildungen von Gargas zeigen deutlicher und eindrucksvoller als andere steinzeitliche Bilder, daß der paläolithische Mensch sich in seiner Höhlenkunst selbst zum Gegenstand seines – bildlichen – Denkens wird. Die Hände sind anormal, den meisten von ihnen fehlen Fingerglieder. Man hat sie als »verstümmelte Hände« bezeichnet und phantasievolle Erklärungsspekulationen dafür entwickelt. Leroi-Gourhan stellt diese merkwürdigen Abbildungen viel sachgerechter dar: Die Hände sind offensichtlich mit dem Handrücken und mit angewinkelten Fingern an die Felswand gehalten worden. Das Einknicken verschiedener Fingerglieder konstituiert bestimmte Zeichen, die einem stummen Jägerkode angehört haben können und die man von den Umrissen der Hände rekonstruieren kann. In dieser Deutung erhält die Reflexivität der bildlichen Darstellungen ein noch stärkeres Gewicht, insofern als sie der zeichenerzeugenden Funktion der Hand gilt. In diesen Abbildungen kann man einen Schlüssel der paläolithischen Ideographie erblicken: Die Symbolik geht vom menschlichen Körper aus; mit seinem Körper tritt der Mensch in sein Symbolsystem ein, dient diesem gleichzeitig als Abbildungsmaßstab, als Modell, und wird selbst zu Symbolen umgeformt.

Dieser ganzen künstlichen, komplexen Symbolwelt fehlt eine Eigenschaft, die wir als selbstverständlich für bildliche Repräsentationen annehmen: sie stellt keine Situationen dar.¹ Ihre Bilder werden immer genauer, realistischer, aber sie erzählt nicht, sie zeigt keine Entwicklung, keine Zeitfolge, weder Anfang noch Ende. Sie bleibt in ihre Höhle eingeschlossen, selbst wenn sie entfernte Dinge evoziert. Sie kann keine Ziele angeben, sondern bindet sich an die Gegenwart der Höhle als eine Art innerer Landschaft, ein natürliches Versteck, eine beherrschte Klein-Ökologie, die sie mit Verweisen auf Tiere und Menschen gliedert: die zentralen als weibliche, die entfernten als männliche Bereiche. Sie ist – für unseren Blick – eine Endsituation; man kann sich zu ihr keinen früheren oder späteren Raum vorstellen. Sie symbolisiert Anfang und Ende der Welt zugleich.

1 Die moderne abstrakte Kunst, die in der Periode ihrer Entstehung bezeichnenderweise großes Interesse an paläolithischer Kunst zeigte, verzichtet ebenfalls auf die Darstellung von Situationen. Dieses Fehlen kennzeichnet viele Arten sog. primitiver Kunst. Umgekehrt ist festzustellen, daß es vor dem Hintergrund der europäischen Kunsttradition bemerkt wird, also von einer kulturell geprägten Wahrnehmung.

Für den paläolithischen Menschen ist die Höhle ein Ort der Begegnung mit sich selbst und mit der Repräsentation der Welt, die ihn zum Maßstab nimmt: Sie ist ein Ort der Identifizierung und der sozialen Differenzierung. Die Bilder, die sie zeigt, sind reine Gegenwart; sie öffnen sich nicht zur Zukunft und zu Veränderungen. Erst nach der Seßhaftwerdung, mit der Entstehung größerer Gemeinschaften und höherer Techniken beginnt der menschliche Entwicklungsfortschritt.

Die Höhle repräsentiert nicht die Wirklichkeit, wie sie oberirdisch existiert. Sie stellt nicht äußere sichtbare oder erfahrbare Verhältnisse dar, sondern *innere*, die sozialen Beziehungen der Menschen zueinander. Die Höhlenkunst ermöglicht eine Erfahrungsdistanzierung – Menschen werden zu Tieren; sie zeigen sich *anders*, ohne *anders zu werden*. Der Mensch stattet sich mit Zügen des Großartigen aus¹, während seine Existenz aufs äußerste gefährdet ist. Das Faszinierende am Menschen sind die tieranalogen, das Faszinierende am Tier die menschenanalogen Züge.

Die Höhlenwelt drückt als teilweise Umkehrung der oberirdischen Welt eine Neuordnung der Erfahrung aus. Darin gleicht sie anderen »deep plays«.² Die Vulva, die Hand, die Wunde, die Höhle: die Tatsache, daß zwischen diesen unterschiedlichen Bereichen Analogien hergestellt werden, zeigt eine bestimmte Weise, Erfahrungen in eine andere Ordnung zu bringen als die, die normalerweise gilt. Wir wissen nicht, woher diese Ordnung kommt, nur soviel können wir vermuten, daß es eine innere Auseinandersetzung der Menschen mit den Erfahrungen ihrer Praxis gegeben haben muß. Dies drückt sich in Darstellungsformen aus, die offenkundige Erfindungen von Ordnungen sind, z. B. in Ordnungen von Tiergruppen, in Zuordnungen der Tiere zu Geschlechtern, in der Wahl der Farben und des Ortes der Abbildungen.

Damit das erste Bild vom Menschen und eine Neuordnung der Erfahrungen entstehen können, bedarf es des Schutzes eines mächtigen Inneren, eines stabilen, gleichbleibenden Innenraums. Die Höhle bietet einen Ort, der für die Exteriorisierung innerer Bilder und Ordnungen günstig ist. Platons Höhlenmythos hat, wie jeder echte Mythos, einen Kern, der sich auf eine wirkliche Entwicklung

1 Cf. G. Bataille, *L'Érotisme*; dt.: *Der heilige Eros*, Darmstadt, Neuwied 1963

2 Cf. Cl. Geertz, *Dichte Beschreibung*; darin: »Deep play: Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf«, S. 202-260

bezieht. Lange nachdem die Menschen die Höhlen verlassen haben¹, warnt er noch vor den Gefahren dieser Orte: Die Höhle droht diejenigen, die in sie hinabgestiegen sind, durch ihre Abbildungen zu faszinieren. Gefesselt von dem, was man dort sieht, kann man sich von dessen Betrachtung nicht mehr losreißen. In diesem Sinne haben die Menschen die Höhlen nie endgültig verlassen; ihr Blick ist immer noch auf die Felswände gerichtet, auf das Spiel der Schatten, in denen die Menschen sich selbst wiedererkennen.²

Faktisch sind die unterirdischen Heiligtümer verlassen worden mit dem Entstehen der »mobilen Kunst«: kleine bewegliche Objekte, tragbare religiöse Symbole, die bis dahin in der Höhle repräsentiert wurden. Der Aufbruch aus dem Inneren der Erde zerstört die Bindung der religiösen Zeichen an die Natur mit ihrer besonderen Ökologie und künstlichen Topographie – das Dunkel, die Nische, das Gewölbe, der Eingang, die Verengung. Die Phantasie bleibt in der Höhle gefangen, als versuche sie, einen Verlust zu kompensieren. Tatsächlich haben sich Metaphern der Höhle in vielen Formen verbreitet: als Situationen des irdischen Paradieses, des Gartens, des Embryos, der Liebe, der Masse, des Kinos und Stadions. Die Höhlen-Bilder haben nicht aufgehört, unsere Erfahrungen zu organisieren – aber es bleibt der Verdacht, es werde versucht, einen Verlust zu kompensieren, den erst die Einbildungskraft erzeugt hat. Man kann den Eindruck haben, daß mit dem Verlassen der Höhlen die Phantasie dazu autorisiert wurde, den Menschen unter das Zeichen des Mangels zu stellen.

1 Freilich soll der Hinweis auf das Verlassen der Höhlen nicht besagen, daß die Höhlen den Menschen einmal als Wohnstätte dienten. Diese Annahme ist höchst umstritten.

2 Man kann sich fragen, inwieweit die Vorstellungen über das Innere des Menschen bestimmt wurden von der Topographie der Höhle.

Hans-Dieter Bahr

Eschatastrophe
Oder: Die letzte Wendung

Schwarze Spiegel lautet der Titel einer Erzählung von Arno Schmidt.¹ Es sind Tagebuchnotizen eines Schriftstellers, des Autors selbst, der – wie es zunächst scheint – als letzter Mensch einen atomar-bakteriologischen Weltkrieg überlebt hat. Und natürlich wird er sich fragen, warum er noch schreibe...

Einmal heißt es: »Mond: als stiller Steinbuckel im rauhen Wolkenmoor. Schwarze Spiegel lagen viel herum.« (S. 262), – Schatten dessen also, was selbst so bestandlos wie die Wolke ist; Spiegelungen, die, statt durch einen Einfall, vielmehr durch den Ausfall eines Lichts entstehen, das dort, woher es kommt, seine Quelle nicht hat. – Ohne Einheit und Ziel versammelt das Tagebuch jede Diskursart vom Lyrischen bis zum Versuch, Fermat'sche Gleichungen zu lösen, von fingierten Briefen bis zu Versorgungsplänen, von philosophischen Reflexionen bis zur trivialen Obszönität: »Ich kann *Alles* schreiben und rufen: ich bin ja allein!« (S. 297) Solches Schreiben hat sein Ende bereits hinter sich. Irgendwo wird das Tagebuch abrechnen und im Augenblick des Todes noch sagen, was niemand mehr hören oder lesen wird: daß es schon früher, ja vor seinem Anfang hätte aufhören können. Der Schreiber will wissen, was er nie erfahren wird: warum er noch »im Sinnlosen stochere« (S. 285) Und doch findet er nichts sinnloser als die Vorstellung, es könne wieder beginnen und weitergehen. »Bloß gut, daß Alles zu Ende war; und ich spuckte aus: Ende!« (S. 247) Aber was *ist* eigentlich, wenn das bevorstehende, absolute Ende schon zurückliegt? Auf seinen Streifzügen trifft er nur die Skelette der Menschen, und er notiert: »*Wie immer*: die leeren Schalen der Häuser. Atombomben und Bakterien hatten ganze Ar-

1 Arno Schmidt, *Weltuntergangsgeschichten*, Zürich 1981

beit geleistet.« (ibd.) Überall ist das Ende offenbar, enthüllt; kein Archäologe wäre nötig, etwas auszugraben, keiner wäre mehr möglich. Das Ende ist absolute Präsenz, das, was die Metaphysik als Sein zu denken versucht hatte. Das kleinste materielle und das kleinste lebendige Partikel haben diese Arbeit des Begriffs vollendet, nicht der Gott, nicht das Größte.

Aber hat denn der Text, der hier weitergeschrieben wird, die Kraft, das offenbare Ende noch zu überlisten, indem es dieses zum Vergessen bringt? Wäre dann nicht jede apokalyptische Schrift wesentlich der Gestus einer Verhüllung des Endes? Aber diese Frage impliziert eine Antwort, die sich selbst ausschließen wird...

Gleich zu Beginn des Tagebuchs heißt es einmal: »Den fliegenden Holländer und Odysseus müßte man in einer Geschichte identifizieren« (S. 248), – als wäre dieses Tagebuch nicht selbst schon eben dies. Mit der Odyssee Homers hat es gemeinsam, daß seine Geschichte nach dem »großen Krieg« beginnt, als Versuch, durch die Wirrnisse hindurch *zu sich* zu finden. Für Odysseus, so scheint es, wäre das Ende der Irrfahrt die Ankunft zu Hause, der Ort des Gewohntens und der Wiederholungen, wo das Erzählenswerte selbst stürbe. Für ihn gibt es ein richtiges Ende, die Heimkehr nach Ithaka, und ein falsches Ende, das Heimischwerden bei Kalypso oder bei den Lotophagen. Auch Defoe's Robinson, mit dem sich der Tagebuchschreiber einmal vergleicht (S. 298), ist kein Kolonisator; jenseits seiner provisorischen Einrichtung liegt England, das Ende des Erzählenswerten. Es gibt keine Neue Welt, auch kein New Amsterdam oder New York, welche den ewigen Fortgang der Erzählung garantieren könnten. Aber ebensowenig gibt es eine alte Welt, ein Ithaka-Dublin, wo sie wirklich enden könnte. Im Gewebe der Texte sucht sich der Erzähler eine Stelle, um aufhören zu können oder Leopold Bloom und Stephen Dedalus werden am Ende wie Odysseus nur schlafen gehen. Aber wie ist es mit dem letzten Überlebenden, der nicht überleben wird? – Arno Schmidts Tagebuchschreiber baut sich irgendwo ein Haus, versorgt sich mit Lebensmitteln aus alten Militärdepots; es gibt nichts, was er sich nicht aneignen könnte, auch die Erstausgaben aus den Bibliotheken oder berühmte Gemälde aus den Museen. Alles gehört ihm, er ist überall zu Hause. Mit absurden Gesten nur spielt er das sinnlos gewordene Spiel des Wohnens und des Eigentums: sein Haus weiht er mit dem Anbringen einer Hausnummer ein, und davor stellt er eine Tafel ›Verbotener Weg‹ (S. 270) auf. Im Gegensatz zu Robinson baut er sich eine

verlassene Insel inmitten eines endlos ausgestorbenen Festlandes, so wie er die Sätze seines Tagebuchs schreibt: ins Uferlose der Textarchive, die wohl keiner je mehr lesen wird. Es gibt keine Küsten, keine Ankunft mehr. Aber das gespenstische Leben eines Fliegenden Holländers ist, nie ankommen zu können, weil er immer schon und überall *bei sich* ist. Der letzte Tagebuchschreiber hat den Atomblitz verpaßt, nämlich seinen raschen, bewußtlosen Tod und so wird er zum Archivar eines schleichenden Endes im Ende: »Meine Theorie ist: daß, getrennt durch sehr große Räume, hier und da noch ein paar Einzelindividuen nomadisieren ... Die Einzelnen werden, des rauen Lebens und der Wildkrankheiten ungewohnt, wahrscheinlich rasch aussterben.« (S. 305) Diese Vermutung wird er Lisa gegenüber äußern; Lisa, die plötzlich nach Jahren seiner Einsamkeit auftauchen wird, um erst auf ihn zu schießen, weil sie sich angegriffen fühlt, die dann während des Waffenstillstandes ihn lieben wird, um ihn schließlich, weil er zu stark sei, weil es ihr zu gut gehe, weil sie mehr Menschen finden müsse, aber zurückkehre, wenn ihr das mißlänge (S. 325f.), – ihn verlassen wird. Lisa nennt sich die Entwurzelte, aber sie wohnt unterwegs, wie Eva, wie die gründliche Hausfrau im Zigeunerwagen, die sich in ihrer Vertreibung eingerichtet hat. – Im Augenblick des Abbruchs des Tagebuchs aber, vielleicht also mit dem Tod des Schreibers, übergibt sich das Wort seinem endlosen Ende; es benennt noch, was mit ihm geschehen wird: das Verwehen: »So verließ ich den Wald und schob mich ans Haus: der letzte Mensch. Noch einmal den Kopf hoch: da stand er grün in hellroten Morgenwolken. Reif in Wiesenstücken. Auch Wind kam auf. Wind.« (S. 328) Es ist der Rest, der als Natur zurückbleiben und zurückkehren wird, wie die Pflanzen, welche die alten menschlichen Befestigungen schon zu sprengen begonnen hatten, wie die wiederkehrenden Vögel, die Wölfe, das Verwildern der Pferde, – Reste, die zwar Spuren und Fährten, aber keine Schriftzeichen setzen und lesen werden: sind sie das ›Schönste im Leben‹ (S. 249)? Oder wirkt nicht in ihnen noch die Intrige des ›letzten Wortes‹, das noch nicht aufhörte sich zu schreiben und wieder zu schreiben? Ist der ›Wind‹ die Erotik des sich fortschreibenden letzten Zeichens, oder bezeichnet das Wort den Rest, die letzte mögliche Erotik?: »Manchmal beschlich mich eine schlacksige Windin und zerwarf mir die Haare, wie eine halb-wüchsige fleglige Geliebte.« (S. 249) Das Letzte scheint sich jedenfalls mit dem Ersten komplizenhaft zu treffen: das Verwehen mit der paradisischen Verführung vor der Vertreibung, diesem unentwegten

Wiederbeginn der Erzählungen. Aber warum nannte der Schreiber des letzten Wortes seine Vermutung über das endgültige Aussterben der Menschen eine »Theorie«? Soll diese Setzung einer Gewißheit garantieren, einmal das letzte Wort geschrieben zu haben? Aber woher käme dieser Wunsch, einen endgültigen Abbruch des Erzählens zu firden? Ist es nicht das Begehren, alle Textualität in den Kreis *eines* lesenden Bewußtseins gezogen zu haben, sie bis zur Neige auszuschöpfen, um im Augenblick des Todes sagen zu können: *Ich* habe nichts überlesen, nichts ausgelassen, nichts wurde umsonst geschrieben? – Dann wäre *Ich*, der letzte Mensch, auch der Ort des gesamten Menschentextes, und die Funktion des extremen Kulturpessimismus hätte die Aufgabe, eine Ökonomie des Lesenswerten zu ermöglichen: »Was kann man Alles in der *meilleur des mondes possibles* erleben, bzw. veranstalten!« (S. 351) notiert er einmal, nachdem er einige Schlagerschallplatten angehört hatte. »Es ist gut so, daß Alles zu Ende ist«, kommentiert er immer wieder und bemerkt zur Rechtfertigung Lisa gegenüber: »Rufen Sie sich doch das Bild der Menschheit zurück! Kultur!?: Ein Kulturträger war jeder Tausendste; ein Kulturerzeuger jeder Hunderttausendste« (S. 306).

Was sollte man schon von einer Gattungsart halten, die mit so schlechten Anlagen in die Welt käme. Es gäbe keine Art von Torheit, Laster und Bosheit, »deren Ungereimtgeit oder Schädlichkeit nicht schon längst so scharf als irgendein Lehrsatz im Euklides bewiesen wäre« (ibd.). Man kann sich also das meiste ohnehin ersparen, beziehungsweise erspart ihm das Ende der Menschheit, eine Ökonomie der Kulturwerte selber noch betreiben zu müssen; er braucht nur noch auszuwählen aus den stillen Dokumenten, denn die Unzahl der schlechten drängen sich nicht mehr auf, sind nicht mehr im Spiel, stören und vernichten nicht mehr die großen Werte. – Aber besteht da nicht von vornherein eine Komplizenschaft des Elitären mit der Unmasse des Minderwertigen, das wert sei, zugrunde zu gehen? Zeigt sich da nicht eben jene gewalttätige Bosheit des Guten gegen das Schlechte, die beide also an ihrem gegenseitigen Untergang gearbeitet hatten? – Der Pessimismus des letzten Menschen partizipiert an derselben Monadologie wie der fröhliche Wissenschaftler und Philosoph der Theodizee: »Es ist doch gut, daß mit all dem aufgeräumt wurde! (Und wenn ich erst weg bin, wird der letzte Schandfleck verschwunden sein: das Experiment Mensch, das stinkige, hat aufgehört!) Solche Betrachtungen stimmten mich wieder

fröhlich.« (S. 279) – »Tiefe Traurigkeit ... das war nun das Ergebnis! Jahrtausendlang hatten sie sich gemüht: aber ohne Vernunft! ... ach, es war doch gut, daß Alle weg waren: ich spuckte leberkäsig aus.« (S. 257) – Jenseits von Trauer und trotziger Fröhlichkeit zeigt jedoch die Verneinung plötzlich eine Signifikantenstruktur, die nichts mehr mit einem bedeutenden Bezug zur Bejahung zu tun hat: Da ist zum einen das hübsche, kluge Gedankenspiel, wenigstens »für 5 Minuten«: Der Mensch im All sei der Einheitskreis, in dem sich Alles spiegele, drehe und verkürze und worin die Unendlichkeit zum tiefsten inneren Mittelpunkt werde (S. 261). Und diese menschliche Monade hätte die Geschichte jeder Monade schreiben können: »Man müßte die Biographie jedes Körnchens schreiben: will doch Jeder da sein! ... Warum soll nicht ›eine Schneise‹ ein Wesen sein? Der Bahndamm hat ›seine Geschichte‹. Ein Kiesel der Beschotterung: lebt länger als Sie, Herr Leser Irgendein!« (S. 268) Und wenig später heißt es: »Was heißt ›man‹?: Ich! Das Wort ›man‹ kann ich eigentlich aus der Sprache streichen.« (S. 273) – So scheint also erst die Erzählung jedem Einzelnen die Chance einzuräumen, da zu sein, und zwar auch für sich nur für sich als dem Anderen, durch den ich mir etwas erzählen kann. Auf der Ebene der Bedeutungen kann es den Tod nicht geben, nur die Entfernung, die Präsenz des Wegseins. Wenn es nichts Anderes als mich Sprechenden und Erzählenden gibt, dann bin Ich das Man, das Andere, mit dem ich rede. Im Anschluß an Wittgenstein macht Ernst Tugendhat auf die Unmöglichkeit einer »Privatsprache« aufmerksam, die meint, mit der Intersubjektivität im Verstehen des Wortes Ich gebrochen zu haben. »Wenn jemand z. B. nach einem Atomkrieg als einziger Sprecher überlebt, kann er natürlich weiterhin ›ich‹ sagen.«¹ Da das Wort »ich« das meint, was der Andere mit »du« oder »er« zu verstehen gibt, kann ich auf der Ebene der Sprache nicht sterblich sein; »ich« könnte nur mit der Sprache selbst verschwinden. Aber wir können nicht einmal sagen, dies geschehe mit dem Untergang der Menschheit, denn wir können nicht wissen, ob nicht irgendwelche Archäologen und Dechiffrierer im Weltall oder in einer Zukunft lauern, welche die Erzählungen fortspinnen werden. Auf der Ebene des Signifikats, auch und gerade wenn er auf die Sprache selbst bezogen ist, kann vom Ende der Sprache nicht gesprochen werden. Die sprachliche Verneinung ist immer nur die einer Bejahung oder auf die Existenz einer Vernei-

1 Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, Frankfurt/Main 1981, S. 87

nung bezogen. Hegel hatte es begriffen, aber daraus folgt keine Metaphysik des Absoluten Geistes, sondern nur die Geste des Verstummsens. Und doch ist das Schweigen des Subjekts weder dessen noch der Sprache Ende, wie Wittgenstein meinte. Denn unterhalb des Redens der Signifikate liegt die Sprache des Hören-Könnens, worauf Heidegger verwies oder, auf andere Weise, auch Freud. Für die sprachanalytische Philosophie, die immer schon hermeneutisch dieses Hören-Können zum Verstehen-Können-Wollen übersprungen hat, ist daher der Krieg gegen die Metaphern und Metonymien das Medium des Denkens. Denn in diesem geschieht die *ständig* »letzte« Ab-Wendung, Katà-strophê, zwischen Vernehmen und Verstehen, von deren *eschata*, von deren »Letztheit« wir noch denken können, daß sie einmal endgültig ausbleiben könne. Und hier zeigt sich der Horizont jener monadischen Einsamkeit, die stets *vor* ihrer Vollendung scheidert, die also nie wird voll *da* sein können, außer im Traum des Pessimisten, der nicht aufhören kann, an den Anderen zu leiden, obgleich sie doch als Lebende schon untergegangen sind: »Und die Klugen, wenn sie konnten, gingen hin und wurden Einsiedler: die Weltgeschichte in nuce, in usum Delphini.« (A. Schmidt, S. 311) Was nicht ausbleiben kann, solange es Sprache gibt oder – nach ihrem Untergang – wird geben können, ist die strophê, die Wende selbst.

Versteht man unter »Erzählung« im weiten und vagen Sinne jeden Diskurs über ein vergangenes, mögliches, fiktives oder nur reihendes Geschehen, welcher aus einem endlos absenten Gewebe der Textualität auftaucht und Zeichen eines Sprechers, Schreibers oder Lesers gibt; dann ist sie immer schon das, was sich an einen Anderen *gewendet hat*. Ihre Wendung selbst ist in ihr vollendete Vergangenheit und doch so unvollendet, daß auf sie verwiesen bleibt. Der Tagebuchschreiber stößt bei seinen Streifzügen einmal auf das Skelett an einem Schreibtisch, auf dem Manuskripte liegen. »Ergo ein literarischer Hungerleider, Schmidt hatte er sich geschimpft ... Das ist also das Leben. Ich salutierte den beinernen Poeten mit der Flasche (den Schädel müßte man mitnehmen und bei sich aufstellen).« (S. 269) Das Leben ist eben dies, sich noch an die Toten wenden zu können, um zu sagen, daß alles aus ist. Als Lisa ihn später fragen wird, warum er noch, warum er überhaupt geschrieben habe und sie sich weder mit der Antwort begnügt, »um Geld zu verdienen«, (denn »Geld« heißt ja nur »leben«, d. h. »schreiben« können), noch mit der, »es mache ihm Vergnügen, Naturbilder, Situationen, in Worte

zu fixieren«; da meint er schließlich: »Ich habe immer begeistert Wieland gelesen: Poe, Hoffmann, Cervantes, Lessing, Tieck, Cooper, Jean Paul – das habe ich mir manchmal vorgestellt: ob die mit meinen Sachen zufrieden wären oder Alfred Döblin und Johannes Schmidt. Aber allgemein ›Leser?? – Neee!!‹ (So was kenn ich nicht).« (S. 326) – Man kann sich selbst an die Toten wenden, die nichts erwidern werden, es aber hätten können, lebten sie noch. Aber das Allgemeine liest nicht, man kann sich nicht an eine Idee als Leser wenden. – Aber worin liegt denn die Einsamkeit des letzten Überlebenden? Warum durchstöbert er die Postbüros, liest die nicht mehr abgesandten Briefe, hebt Telefonhörer ab und wählt ins Leere, warum sucht er in Radios nach Sendern? »Ein Detektorapparat (ich weiß: es war verrückt!) aber ich versuchte es doch ... Nichts. Drei Nachtstunden mit dem Kopfhörer davor gehockt; danach war ich so weit, daß ich auf 42,5 ein Pfeifen zu hören wähnte, ganz dahinten, ›weit in der Türkei; aber es war wohl Selbsttäuschung; denn später vernahm ich nichts mehr ... Vielleicht saßen so in Südastralien, Perth, noch ein paar Menschengruppen, umd ich hätte sie wohl faseln hören mögen. Ich möchte wissen, warum ich überhaupt noch diariere; ich habe keine Lust mehr, im Sinnlosen zu stochern: wie sauber und fest könnte ich Arbeiter leben.« (S. 285) – Heißt »Schreiben« also doch, sich nur an die Toten wenden können? Nur an die »Toten«, sofern sie die sind, die weg sind, also nur da in der eigenen Einbildungskraft. So wendet sich der Schreibende zuvor an die eigene Einbildung, deren Leser er zugleich ist. Aber dieser Rückbezug konstituiert gerade kein Subjekt als spiegelnde Monade. Als Schreibender vernimmt er etwas, was er nicht verstehen, also auch sich nicht mitteilen kann. Es wird sich kein Kreis zwischen ihm als Schreibenden und Lesenden schließen. Aber hätte er denn ein vernommenes Pfeifen in der Türkei oder Faseln in Australien verstanden? Worin bestünde denn der Unterschied zum Lautbild der »eigenen« Stimme des Schreibers? Denn gerade *mich* vernehme ich nicht in der »eigenen« Stimme, ohne das befremdliche Andere, das Unverständliche meiner selbst zu vernehmen. Beruht die neuzeitliche Idee des Subjekts, wie Derrida aufzeigte, auf einem »Sich-selbst-im-Reden-vernehmen-Können«, so verrät gerade das Begehren, eine Stimme zu vernehmen, die ich *nicht* im Reden als eigene vernehme, daß ich nicht zu einem »Ich bin Ich« bei mir angekommen bin. Die Stimme des anderen Menschen, von der ich vielleicht nicht mehr verstünde, als daß sie wie ein kinetisches Bewegungsbild, Zeugnis

von seinem Lebendigsein wäre, – diese Stimme des Anderen brächte erst das Andere meiner Stimme zum Verstehen. Seine Stimme verweise auf das Andere, das ich in meiner Stimme zwar vernommen, aber nicht verstanden habe, weil es sich gar nicht an mich gewendet hat. Das Problem des Solipsismus existiert nicht. Nicht auf mich werde ich zurückgeworfen, sondern auf das unverständlich Andere in der eigenen Stimme, das auf keine Wendung, keine Erwidern geht, wenn die Stimme des Anderen ausbleibt. Und ebensowenig verschwinde ich in der Stimme des Anderen, denn ich kann sie nur vernehmen als das, was ich durch eine Wendung fortführe (die meine Entgegnung, aber auch mein Schweigen sein kann). Die Einsamkeit beruht nicht darauf, daß ich nicht aus mir herauskäme, sondern darin, daß ich mich nicht an mich wenden kann. Ich werde endgültig nicht Ich sein, die Präsenz meines Daseins ist selbst das Abwesende, das sich vernehmen, aber nicht verstehen läßt, weil es nicht an uns gewendet ist.

Man stellt sich die Form des Diskurses, nach dem Bild der Zeile oder nach dem Bild der Zeit als Linie, fortlaufend vor, als wiederhole sie mimetisch die zeitlich-kausale Form eines bestimmten Geschehens selbst. In der Unendlichkeit der Linien scheinen wir noch jene Diskurse vorstellen zu können, die sich nie an uns direkt gewendet haben. Und doch hören wir nicht auf, in eben diesem Bilde noch das Abgewendetste zu wenden und auf es zu erwidern. Auch die im Einzelnen ungehörteste Sprache haben wir durch solche Redewendungen noch verstehend vernommen, weil sie selbst *strophê* ist.

Unter *strophê* war zunächst, in der altgriechischen Tragödie, die Tanzwendung des Chors in der Orchestra, dann auch das dazu erklingene entsprechende Chorlied verstanden worden. Schon als Chorlied durchbricht sie die fortlaufende Linie wie den Kreis tanzender Drehungen um ein Zentrum. Sie ist Wiederholung als Verschiebung und Streuung, und ihre Wendepunkte sind, gerade weil in *jedem* Subjekt sie ein Hier und Jetzt haben, an keinem bestimmten Ort, in keiner bestimmten Zeit, auch wenn sie nie ohne bestimmende Stimme auftauchen. Den Lebenden sind sie nur präsent, wenn diese jenen ihre lebendige Stimme leihen, die sich in der *strophê* an die andere Stimme wendet. Die Kata-*strophê* ist nicht die letzte Wendung, sondern die Wendung *hinab*, zum Tod. Es ist die Wende, der Fall des Subjekts in den Abgrund, nicht das Ende der Sprache, ohne die es keine Erzählung der Katastrophe gäbe. Noch in dieser Abwendung der Sprache vom Sterbenden bleibt diese über seinen

Tod hinaus an die Überlebenden gewendet, und insofern ist jedes Sprechen der Sterblichen nur als Katastrophe vollziehbar. Und schon in der Redewendung, die der Andere nicht mehr an mich, sondern an das Andere des Anderen richtet, beginne ich in der Abwendung meinen Tod zu wissen und vernehme, was aufhört verständlich zu sein. Aber im Wissen meines Todes allein vernehme ich noch keine letzte Wendung, keine *eschatastrophê*.

Es dürfte schon deutlich sein, wie leicht die Intrige durchschaubar ist, die im Begriff einer Eschatologie aufscheint: die Erzählung von den »letzten Dingen« degradiert diese immer schon zu den bloß vorletzten; die Vorher-Sage überspringt sie, um sich an ein letztes Wort, an das offenbare Geheimnis des Gottesreiches anschließen zu können: »Siehe, ich mache alles neu!« (Die Offenbarung des Johannes, 21.5) Dies soll die Wende sein, in welcher alle Wendungen weder durch den eigenen Tod geknickt noch überhaupt durch Falten verdunkelt und verhüllt sein werden. Diese Wendung zur Enthüllung muß in der Apokalypse selbst noch verhüllt werden, teils weil sie sich nicht in der Stimme des Zorns, nicht schon durch die Katastrophe offenbaren darf, – »Halte versiegelt, was die sieben Donner geredet haben und schreibe es nicht« (ebd. 10.4); – teils weil im Augenblick des Aufbruchs sich die Stimme Gottes nicht mehr in die Stimme der Menschen herablassen wird. Die Vermittlung endet mit dem Posaunenstoß der Engel. – Die Logik des Letzten ist also nur das wendige Spiel von Enthüllung und Verhüllung, das den Fortgang der Erzählungen garantiert, indem sie diesem das Motiv einer endgültigen Enthüllung unterstellt. Von den »letzten Dingen« reden heißt also, der Unmöglichkeit eines »letzten Wortes« begegnen.

Wenn aber die Sprache von ihrem Ende nicht *reden* kann, so doch vielleicht vom *Vernehmen* ihres Endes?

Jacques Derrida versucht in seinem Vortrag *No Apokalypse, not now*¹ einen irreversiblen Einschnitt in die Situation der Literatur zu bestimmen, die durch die Möglichkeit einer absoluten, atomaren Katastrophe aufgetaucht wäre, nämlich in der Möglichkeit einer unwiederbringlichen Vernichtung des gesamten Archivs und aller symbolischen Kapazität. Die endgültige Vernichtung sei im doppelten Sinne eine »Erfindung«: nämlich technisch reale Möglichkeit, die als absolut realer Referent nur in der Einbildung der Literatur existieren könne, da ihr wirkliches Geschehen und somit die Enthül-

1 In: Apokalypse, Wien 1985, S. 96

lung des Endes mit dem Ende der Enthüllung zusammenfiel. Dieses mögliche Verblässen jeder Spur, ohne Trauer- oder Restarbeit, sei selber die einzige unauslöschliche Spur des ganz Anderen¹.

Es gibt viele Gründe eines Zögerns, wenn wir uns der Verfänglichkeit eines absolut realen Referenten überlassen sollen. Abgesehen davon, daß die Referenz eines absoluten Weltuntergangs selber schon eine lange Geschichte erzählt, ist fraglich, ob ein überzeugter religiöser Glaube oder Nihilismus die Beweisform einer möglichen nuklearen Katastrophe nötig hat. Fragen wir also bescheidener, worin der Effekt eines möglichen atomaren Untergangs auf die Erzählung liegen könnte.

Auffallend ist gewiß die Vorherrschaft des Nihilismus. Thematisiert ist nicht der Tod der vielen Einzelnen, sondern der Tod jenes ständigen Aufschubs der Sterblichkeit, welche die sich fortpflanzende menschliche Gattung genannt wird. Es geht um die Angst, keine Erben zu hinterlassen und vollständig vergessen zu sein. Man glaubt nicht mehr, die Endzeit werde sich im Himmel und Hölle aufspreizen, vielmehr steht deren irdisches Gemisch gegen die Reinheit eines endgültigen Vorbei und Umsonst. Der mögliche reale Gattungstod stellt aber an sich keine sakralen, sondern nur die profanen Unsterblichkeitswünsche in Frage.

Wenn wir versuchen, uns die nukleare Katastrophe vorzustellen, haben wir uns schon auf einen Schauplatz begeben, der uns das ästhetisch erhabene Bild des Schreckens vorführt. Selbst wenn wir uns vom Tod eingeholt sehen, blicken wir noch aus einem hellen Wachsein heraus in eine schwarze Stille, in welche sich der Lärm und das Schreien der Katastrophe verkehrte. Das heißt, was die Plötzlichkeit des Atomblitzes selber verspricht, ist ein rascher, vielleicht qualloser Tod, der eine solche ästhetische Vision ermöglicht.

Mehr noch als die Vision des Atomkrieges scheint mir die Katastrophe von Tschernobyl zur Metapher eines solchen Endes geworden zu sein. Zum einen, weil wir auch einen Atomkrieg noch in jene Geschichte zurückreihen, die uns die Deutung von Vorzeichen, von wachsenden Spannungen, Konflikten und Aggressionen ermöglichte. Gefährlicher erscheint uns daher das »Friedliche« der genutzten Atomenergien, weil keine Erfahrung sondern nur noch die technischen Apparaturen Vorzeichen ihres Ausbruchs zu lesen vermögen. Man hat immer schon vorhergesagt, daß niemand ein solches Ende

1 J. Derrida, op. cit., S. 121

gewünscht haben wird, wogegen wir mit den kriegerischen Todeswünschen »lieber tot als rot, als kapitalistisch, etc.« vertraut sind. Zum anderen ermöglicht die rein technische Katastrophe nicht mehr, sich in die Hoffnungsnische eines »raschen schmerzlosen Todes« zu flüchten. Die Wahrnehmung von Symptomen, Warnzeichen, Schmerzen ist bezüglich der radioaktiven Strahlung unwiederbringlich nachträglich geworden. Sie ist die unfühlbare, einzig noch durch Technik meßbare Präsenz des Sterbens, die daher nur mit der Erwartung der eigenen Hinrichtung vergleichbar ist, deren Tortur ja zunächst einzig im Wissenlassen besteht, daß unter Ausschluß jeder Wahrscheinlichkeit die eigene Lebenszeit absolut finalisiert wurde. Die Gewißheit des Todes, abgesehen von möglichen Schmerzen wird durch die gesetzte Gewißheit seines Zeitpunktes zur Folterung durch reines Wissen, wobei die Sinnlosigkeit des Unabwendbaren hier noch gesteigert erscheint, weil sie nicht einmal mehr durch die Instinkte von Verletzung und Rache, Schuld und Sühne, Verbrechen und Gerechtigkeit legitimiert werden kann.

Damit wird nun der Einbruch der Technik in die Erzählung deutlich, der die Situation gegenüber allen früheren Weltuntergangsvisionen unterscheidet: nicht das mögliche Auslöschen der menschlichen Gattung und ihrer Textualität ist das Unterscheidungskriterium, denn dieses war immer schon ein denkbarer Referent gewesen. Die Erzählungen heute kommen vielmehr nicht mehr um die Prämisse herum, ihr eigenes Verlöschen durch die nukleare Katastrophe als *nachträgliches Abwendbargewesensein zu antizipieren*. Jede Erzählung einer Eschatastrophe steht im Zeichen jener in sie eingedrungenen Technik, die sie zu sagen zwingt »es«, das Leben, »hätte auch weitergehen können, wenn...«. Diese Intention, nicht nur auf ein mögliches praktisches Handeln, sondern auch auf die Möglichkeit anderer technischer Konstellationen, braucht keineswegs nur von Wertentscheidungen bestimmt zu sein; sie sagt noch nichts darüber aus, ob der Erzähler das antizipierte Verschwinden der Menschheit hinnimmt, ihre Möglichkeit verurteilt oder billigt. Die implizite Abwendbarkeit des absoluten Endes besagt vielmehr, daß Anderes hätte geschehen können und dann diese Erzählung selbst eine andere gewesen wäre oder werden würde. Das unterscheidet ihre VorherSage von jeder Prophezeiung der Vergangenheit, die das Unabwendbare selbst nur im Gestus eines Nicht-anders-schreiben-Könnens erzählte. Die technische Möglichkeit des Endes wurde zur Unmöglichkeit der eschatologischen Erzählung. Die Prophetie als

Offenbarung des Unabwendbaren gab komplizenhaft ihren eigenen Zwangsverlauf an die wissenschaftlich-technische Inszenierung von Kausalverkettungen ab, ohne vermeiden zu können, daß gerade so das endlos »Abwendbare« des absoluten Endes mitaufauchte. Denn das Wesen technischer Einrichtungen liegt so fundamental in der unabschließbaren Wendbarkeit und Verwendbarkeit, daß sie nur durch eine extreme Reduzierung der Sphären ihrer Disponibilität, durch »Gebrauchsvorschriften« im weitesten Sinne, im Rahmen einer kontrollierbaren Orientierung und Handlungsausrichtung bleiben. Eine der vorherrschendsten Techniken heute liegt darin, die Streuung ihrer eigenen Reichweiten auf determinierte, kontrollier- und steuerbare Linien erst zu beschränken.

Da man nun allerdings sagen wird, daß ja wohl immer schon, auch vor der technischen Möglichkeit des absoluten Endes, jede Erzählung unter der Prämisse gestanden habe, daß sie eine andere gewesen sein würde, wenn...; so ist, um den Unterschied zu verdeutlichen, ihre Zeitlichkeitsstruktur genauer zu betrachten. Es könnte sich immerhin herausstellen, daß nicht die Endzeittechnik extern in die Erzählstruktur einbrach, sondern umgekehrt eine interne narrative Technik jene Fährten vorzeichnete, die zur Möglichkeit eines technisch inszenierbaren Gattungstodes führten. Die Frage kann natürlich nicht kausal verstanden werden, wenn es gerade darum geht, aufzuzeigen, daß die Verwendbarkeit von Techniken ebenso wie die von Texten eben im Fehlen der Einheit eines letzten Grundes besteht.

Da die Zeitformen der Verben europäischer Sprachen keineswegs diejenigen aller Sprachen sind, können sie nicht zu einer Ontik von Sprachlichkeit überhaupt stilisiert werden. Nun wird gewöhnlich von der Grundform der Präsenz eines Erzählers aus die verschiedene Zeitlichkeit des Bedeuteten bestimmt und die Differenz zwischen der Präsenz des Sprechers gegenüber den Zeitformen der gemeinten Ereignisse scheint unschwer zu halten zu sein. Aber auch hier ist die Reduktion von Sprachlichkeit auf den Sprecher das Problem, nicht das Evidente. Der Leser hat nämlich immer schon das scheinbar Selbstverständliche unterbrochen, indem er zugleich den Schreibenden in eine Nicht-Präsenz versetzt, weil er nun die Präsenz eingenommen hat.

Gehen wir zunächst vom apokalyptischen Text aus, der jetzt sagt, – nicht was geschehen wird, sondern was geschehen *sein* wird. Er spricht von einer Vergangenheit in der Zukunft. Fragen wir zu-

nächst, was »Vergangenheit« meint: sie kann offensichtlich nicht als das vorgestellt werden, was absolut beendet ist, weil sie dann keine erzählbaren Spuren hinterlassen hätte, die sich ins Präsente einschrieben und durch welche wir Rückschlüsse auf das ziehen, was nicht mehr wahrnehmbar vor uns liegt. Versetzen wir uns in die Präsenz einer Vergangenheit, dann erscheinen zum einen die Spuren, die bleiben werden, als eine Präsenz der vergangenen Präsenz in der Zukunft, die jetzt Gegenwart ist; zum anderen, da nicht gewußt werden konnte, was bleiben wird, können wir keine Vergangenheit ohne Zukunft in ihr denken, eine Zukunft in der Vergangenheit, die keineswegs »restlos« in die Präsenz der Gegenwart eingegangen sein wird. Wenn also von einer Vergangenheit in der Zukunft unserer Gegenwart gesprochen wird, kann sie nur als Zukunft in einer Vergangenheit in der Zukunft vorgestellt werden. Damit zerbricht die Vorstellung, die Präsenz wäre eine auf einer Zeitlinie sich aus der Vergangenheit in die Zukunft schiebende Zeitform. Das Bild ist voller Naivität aus dem Gegenwartsbewußtsein eines einzelnen Subjekts gewonnen, das wahrnimmt, daß etwas auf es oder es auf etwas zugeht, um vorbeizugehen. Wir können zwar in der Wahrnehmung nicht unsere Gegenwart *nicht* zum Maßstab nehmen, und insofern sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur Modifikationen einer Präsenzzeit, deren Überschreitung schlicht »Bewußtlos-Werden« hieße. Aber gerade dieses unreflexive Werden und Vergehen von Bewußtsein kann selber noch wissend erlebt werden, wenn es auch niemals »Vorstellung« werden kann. Denn eine Grenze zwischen Bewußtsein und Bewußtlosigkeit ist eben bewußt nicht vorstellbar. Das Wesen ihrer Präsenz ist, daß wir sie immer schon verfehlt und überschritten haben werden. Die Zeitlinie ist ein Vorstellungsinhalt, der immer schon in diese fundamentalere Zeitlichkeit eingeschrieben ist, und nichts spricht dagegen, sich auch komplexere sekundäre Zeitordnungen vorzustellen. Der Versuch, sich die Präsenz anderer Bewußtseine, die niemals die Zeit des eigenen Bewußtseins sein kann, dennoch vorzustellen, führt zu solchen komplexen Zeitordnungen, die jedes räumlich geometrische Bild zugunsten einer Zeitenergetik überschreiten. Eine Zeitlichkeit der Absenz ist in der sich selbst verlierenden oder erfassenden Erfahrung, etwa im Einschlafen und Erwachen, noch als das Unzugängliche zugänglich.

Die Spiele grammatischer Zeitformen sind in der Tat Wortspiele, insofern sie über jede mögliche Bedeutung hinausgehen. Ihre »Sinn-

losigkeit« bezüglich möglicher Verweise auf Vorstellbares ist evident; aber die Sprache selbst ermöglicht die Hinwendung auf den Signifikanten, der, stets entschwindend, sich durch die Hinwendung schon in das Signifikat, das »Sprachspiel« heißt, gewendet haben wird. Der Signifikant ist selber nur als jene Präsenz von Sprache denkbar, die wesentlich niemals Präsenz unseres Bewußtseins sein kann. Wenn wir überhaupt sinnvoll von einer »Eschatastrophe«, einer »letzten Abwärtswendung«, reden wollen, dann nur bezüglich des Signifikanten als »Referenz« des Signifikats, die der Präsenzzeit des Bewußtseins entzogen ist. In jedem Sprachspiel werden wir ein solches Jenseits von Präsenz und Sinn noch entgleitend vernehmen.

Was liegt näher, als im Namen von Kontrolle und Transparenz diese Unverständlichkeit des Signifikanten als Nichts, als absolutes Ende jeden Sinns durchzustreichen? Der gewöhnliche Nihilismus scheint mir die Inszenierung dieser Durchstreichung, so wie umgekehrt jener »Rest« nach dem Menschheitsuntergang, wie ihn der Tagebuchschreiber Arno Schmidts etwa als zurückbleibende/-kehrende Natur imaginierte, nur die Metapher einer möglichen Lesbarkeit des »Sinnlosen« darstellt.

Wenn die Signifikanten aber als jener a-topos der Sprache aufblitzen, von dem aus überhaupt jede Bedeutung erst lebt, geboren wird, erwacht oder verstummt und stirbt, dann ist eben sprachlich kein letztes Wort möglich. Mir scheint daher, daß die technische Inszenierung eines möglichen Menschheitsuntergangs den Versuch darstellt, Sprache dadurch absolut transparent und sinnvoll zu konstituieren, daß sie die Durchstreichung des »Sinnlosen« durch die des menschlichen Lebens überhaupt androht. Kein Zufall ist es, daß die Entdeckung einer Sprachstruktur, die immer schon die Regeln herrschender sozialer Kommunikationsformen bedroht und verletzt, der Erfindung eines inszenierbaren Gattungstodes konfrontiert wurde. Die drohende Möglichkeit eines Endes aller Erzählung ist eine technische Disziplin zur Überwachung dessen, was noch als »Sinnhaftigkeit« einer Sprache zu gelten habe. Die nukleare Bedrohung erzwingt eine Orientierung im Labyrinth der Texte, wogegen ein absolutes Ende der Texte selbst immer nur im Spiel der Vermutungen bleiben wird. Die atomare Technik ist eine Vor-Schrift, von der aus jede Schrift geregelt werden soll, als wäre sie selbst und nicht die Signifikanten ihr »Grund«.

Es sind nicht nur die möglichen Opfer, sondern die möglichen Täter selbst, die vom »Wahnsinn« einer wirklichen Anwendung

dieser Techniken sprechen, also ständig mit dem Wahnsinn drohen, über dessen Möglichkeit sie zu verfügen glauben. So verrät ihre eigene Sprache der Abschreckung, daß der Wahnsinn der »letzten Wendung« selbst immer nur eine vor-letzte Wendung sein kann. Diese endlos vor-letzte Gewalt ist die Inszenierung der Unfreiheit, mit der die Sprache der herrschenden Verständlichkeit gegen jene Erzähler abgesichert werden soll, die diese Vorschriften sabotieren. Es ist zugleich eine Sabotage, deren Art von den Untergangsdrohungen selber mitgeformt wird. Was etwa zeitlich vor diesen, in Hinsicht auf Auschwitz oder Hiroshima, den Status einer grauenvoll zynischen Bemerkung gehabt hätte, kann nun wie eine Subversion der Untergangsvorschriften erscheinen, so wenn Arno Schmidt seinen Schreiber einmal das Unerbittliche notieren läßt: »Also daß dieses Pack weg ist, versöhnt mich wieder mit der Katastrophe.« (S. 279)

Das Sinnlose zu vernehmen wie eine Chance gegen das nukleare Sinn- und Überlebensdiktat, ohne es nur zu verheeren oder durchzustreichen, könnte der Anfang einer Abwendung vom inszenierten möglichen Menschheitsende sein. Man könnte auch ein technisches Können des absoluten Endes aus Mangel an Interesse »vergessen« lernen.

Erinnern möchte ich dagegen zum Schluß an eine alte Erzählung von der Macht der Schrift über die herrschenden Bedeutungen, die am vielschichtigen Spiel der Signifikanten zerbrechen. Es ist die Erzählung des Buches Daniel über Belsazar, in der man nur die Geschichte von Frevel und Sühne hat lesen wollen:

Belsazar hatte für 1000 Mächtige seines Reiches ein Gastmahl gegeben, auf welchem von den aus dem Tempel Jerusalems geraubten silbernen und goldenen Gefäßen getrunken und silberne, goldene, steinerne Götter gelobt wurden. »Im gleichen Augenblick gingen hervor Finger wie von einer Menschenhand, die schrieben gegenüber dem Leuchter auf die getünchte Wand in dem königlichen Saale. Und der König erblickte die Hand, die da schrieb. Da entfärbte sich der König, und seine Gedanken erschreckten ihn, so daß er wie gelähmt war und ihm die Beine zitterten.« (Daniel, 5) – Die Tragik Belsazars ist, daß er, der sterben wird, Daniel, den Deuter der Schrift, der ihm seinen Untergang verkündet, weder verlacht, noch vertreiben oder töten läßt, sondern ihn, den Versklavten, zum Drittmächtigsten im Reiche erhebt. Die Frage, ob er meinte, dadurch das Unheil abwenden zu können, daß er dessen Boten in seine Nähe zieht, wäre so viel oder so wenig berechtigt wie die Frage, ob er nicht

dadurch bewußt seinem Ende entgegengehen wollte. Es mag sein, daß Belsazars Gefolgschaft ihn deshalb in derselben Nacht tötete, weil sie die verkündeten Geschehnisse für unabwendbar hielten, weil sie vielleicht durch den Tod eines Königs, den sie für schwach hielten, das verkündete Unheil und Ende des Reiches hatten abwenden wollen. Es mag auch sein, daß sie mit eben diesem Königsmord das Ende Babylons erst herbeiführten. Das Spiel dieser Wendungen ist vielleicht unerschöpflich. Wenn man aber sagen wollte, daß die letzte Offenbarung der Schrift das Ende dessen sei, was sie verkündete, weil erst dann sich das Unabwendbare selber gezeigt habe: dann wäre zu fragen, um welches Geheimnis es sich hier handelt; denn die Erzählung selber ist ja schon die *strophê* der »letzten Wendung«, die sich so wieder nur als vorletzte schon erwies. Denn die Erzählung impostiert schon ihr »Es hätte abgewendet werden können, wenn...«. Hat sie nicht immer schon den endgültigen Tod Belsazars selber suspendiert? Welches Geheimnis also gibt die Schrift preis, die nur *wie* von Menschenhand geschrieben wurde, also nur so, als ob sie vom Subjekt eines Schreibers inszeniert worden wäre?

»Menêh Menêh tékel u pharsin« enthält eine Doppeldeutigkeit. Zum einen heißt es: »Eine Mine, eine Mine, ein Sekel und Halbminen«. Das sind Bezeichnungen von Münz-, Rechen- und Gewichtseinheiten, eine Erzählung nur als Aufzählung, in der kein Subjekt mit einem Prädikat verbunden wird. Aber ebenso kann es heißen: »Er hat gezählt, gewogen, geteilt.« Die Frage wird sein, ob Daniel, der diese Satzform zum Ausgangspunkt seiner Deutung nimmt, es konnte, ohne auf bestimmte Weise auf die Form der Subjekt- und Prädikatlosigkeit des Satzes bezogen geblieben zu sein. Konnte er sich der Wendung der untrennbaren Doppelsinnigkeit entziehen? Diese Wendung selbst liegt hier aber nicht in der Verschiedenheit zweier Bedeutungen; das beträfe nur die Arbitrarität und Konvention des Zeichenträgers. Daniel wie auch der König haben aber *zuvor* eine Schrift gelesen, ehe sie an eine Dechiffrierung ihrer Bedeutungen gingen, wie gerade der Aufschub, der die Deutung evozierte, kenntlich machte.

Bekanntlich ist Daniels Auslegung folgende: Menêh: »Gott hat dein Königtum gezählt und beendet«; tékel: »Man hat dich auf der Waage gewogen und zu leicht befunden«; Peres: »Dein Reich ist zerteilt und den Medern und Persern gegeben.« Aber Daniel hat unterhalb dieser Auslegungen nicht nur bereits die Aussagen als

Metaphern und Metonymien, als Verdichtungen und Verschiebungen gelesen. Er hat vielmehr eine *Schrift über die Schrift*, ohne Subjekt-Prädikat-Verbindung, *überlesen*: Menêh: *Zählen*, Zählen, nämlich die Verkettung der differenten Signifikanten; tékel: Wiegen, nämlich die intensiven Differenzen möglicher Bedeutungen, ihre verschiedene Gewichtung; Teilen, nämlich die Differenz selber, ohne welche weder Zeichen noch Bedeutungen existierten. Wenn ich sage, Daniel habe, wie auch Belsazar, zuvor eine Schrift über die Schrift überlesen, dann meint dies, sie haben sie vernommen, ohne sie zu verstehen, obgleich sie die Bedingung ihres möglichen Verständnisses war. Was sie vernahmen, war jene Macht der Schrift, vor der die Gedanken Belsazars erschranken. Im Erschrecken vernahmen diese, daß seine ganze persönliche und Staatsmacht, ja sein Leben und das seines Reiches von der Macht dieser Schrift abhing. Weil sie von den »eschatastrophischen« Bedingungen seines Lebens sprach, von denen alle möglichen Deutungen sowie deren Konsequenzen abhingen, hat sie immer auch schon von seinem Tod gesprochen. Das Geheimnis dieser Schrift ist, wie Daniel begriff, daß ihre letzte Botschaft das Begehren ist, ihr abwesendes Gesetz zu schauen, das der Präsenz unserer selbst den Status einer vorübergehenden Einladung verlieh: »Öffne mir die Augen, daß ich sehe die Wunder an deinem Gesetz. Ich bin ein Gast auf Erden.« (Psalm 119, 17) Und diese Einladung der Schrift, ob gastfreundlich oder tödlich verräterisch, ist die Bedingung jeder Erzählbarkeit, auch der vom möglichen absoluten Ende der Erzähler.